

LA QUERELLA DE LA CONQUISTA

UNA POLÉMICA DEL SIGLO XVI

mauricio beuchot

SIGLO VEINTIUNO XXI AMÉRICA NUESTRA

38

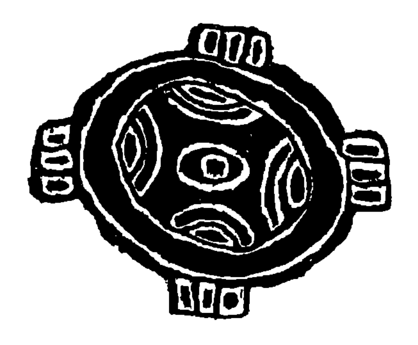
COLECCIÓN AMÉRICA NUESTRA
■ américa colonizada

AMÉRICA NUESTRA es una nueva colección que Siglo XXI proyecta como una expresión coherente del examen de la realidad que nuestros países viven desde siglos: tierra colonizada que no logra liberarse.
Queremos difundir, con sistema, textos que exhiban tanto la grandeza de las culturas destruidas por la Conquista como los testimonios de la lucha por la liberación que llega hasta nuestros días y que tiene expresión en la obra y las ideas de los hombres que las orientan. Nada mejor para definir esa intención que las palabras que escribió José Martí: **"... la historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra, nos es más necesaria... Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser de nuestras repúblicas..."**



siglo veintiuno editores, s.a. de c.v.
CERRO DEL AGUA 248, DELEGACIÓN COYOACÁN, 04310 MÉXICO, D.F.

siglo veintiuno de españa editores, s.a.
CALLE PLAZA 5, 28043 MADRID, ESPAÑA



LA QUERELLA DE LA CONQUISTA

UNA POLÉMICA DEL SIGLO XVI

por
mauricio beuchot



edición al cuidado de carmen valcarce
portada de maría luisa martínez passarge

primera edición, 1992

isbn 968-23-1833-5

impreso y hecho en méxico/printed and made in mexico

ÍNDICE

PROEMIO

En esta obra deseamos presentar algunos de los argumentos que estuvieron en juego en la discusión acerca de la legitimidad/ilegitimidad de la conquista de América.[1] Como ya lo ha hecho notar antes Lewis Hanke, uno de los méritos de estas polémicas es mostrar que la corona española fue la única que se detuvo a sopesar las razones en pro y en contra que eran esgrimidas por sus mejores pensadores en ese momento.[2] No hubo una guerra de conquista echada a andar sin más, sin siquiera preguntarse si era justa o no, como ocurrió en otras partes. Además, aun cuando se dieron respuestas que justificaban la guerra con los indios, para permitir la predicación del Evangelio, se criticó y enjuició muy duramente el modo como fue llevada a cabo. Para muchos de estos teóricos, la manera de realizar la conquista invalidaba los títulos que pudiera haber de guerra justa. Es también la opinión que nosotros sustentamos: ciertamente es un derecho natural, como sostuvo Francisco de Vitoria —ahora diríamos que es un "derecho humano"— el de expresar con libertad las ideas, el comunicar a otras gentes y a otros pueblos los conocimientos y creencias, y en este sentido la predicación del Evangelio debía permitirse en las Indias, según lo que exigían los españoles; pero también es un

[1] No entraremos en los detalles históricos, y dejaremos de lado muchos de los teóricos de la conquista. Nos centraremos únicamente en los más importantes. Para quien desee detalles resultará útil la magna obra de V. D. Carro, *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1951 (2a. ed.), así como el libro de S. Zavala, *La defensa de los derechos del hombre en América Latina (siglos XVI-XVIII)*, México, UNAM-UNESCO, 1963.

[2] Cf. L. Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista española de América*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1949.

derecho natural, como lo quiso hacer ver Bartolomé de Las Casas, que toda comunicación de creencias tiene que ser en la paz y con medios racionales, no por imposición. El haber efectuado una conquista de tal manera sangrienta quitaba a los españoles ese derecho de predicar. Incluso creemos que se podía justificar el proteger con las armas la predicación, *i.e.* resguardar la vida de los misioneros; pero de ninguna manera estaba justificado hacer esa conquista que se hizo con el pretexto de resguardar la evangelización. En todas estas tesis se ve la presencia de Bartolomé de Las Casas, quien fue el más cercano a la predicación pacífica y la persuasión racional.

Sin embargo, a pesar de lo que muchas veces se ha dicho, fueron planteamientos honestos de los problemas, y fue también honesta la manera como se trató de responder a ellos. Ojalá también haya de nuestra parte y de nuestros contemporáneos la honestidad necesaria para poder comprender a estos teóricos antes de enjuiciarlos condenatoriamente. Corren tiempos en que han resurgido movimientos reivindicadores de los indígenas, pero que hacen caso omiso de la situación histórica en que se dio la conquista, así como también eluden mirar cuál sería ahora, en este tiempo, la auténtica y conveniente reivindicación de los indios, acorde con el momento actual. Se niega la historia tanto para juzgar lo que pasó en aquel entonces como para ver lo que conviene que pase en la actualidad. Para poner nuestro grano de arena con el fin de aminorar esos desfases y anacronismos, como un deber de justicia, emprendemos ahora esta obra. También para colaborar a establecer con mayor claridad lo que mejor podrá reivindicar a nuestros hermanos los indios: ciertamente no esos discursos llenos de odio que se escuchan con frecuencia, y que sólo atan al pasado, en una situación en la que negar lo ocurrido y volver a un tiempo anterior es ya imposible; posible sí lo que aconseja un filósofo latinoamericano contemporáneo, Ernesto Garzón Valdés: estudiar la polémica debe ayudarnos a interpretar no tanto la situación

anterior del indio como la actual, de injusticia, precisamente para cambiarla.[3]

Los capítulos sobre Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Alonso de la Vera Cruz, recogen, en parte, las respectivas introducciones a sendas antologías de esos pensadores, publicadas por la editorial Vuelta, de México. El capítulo sobre fray Juan Ramírez se publica en la revista *Azafea*, de Salamanca, España. Los demás capítulos, que son la mayoría, son inéditos.

Deseamos expresar nuestro agradecimiento por sus observaciones a Elsa Cecilia Frost, Antonio Gómez Robledo, Ernesto de la Torre Villar y Silvio Zavala.

[3] Cf. E. Garzón Valdés, "La polémica de la justificación ética de la conquista", en *Sistema*, 90, 1989, p. 76.

JOHN MAIR

La primera declaración pública y aun impresa acerca del problema de la legitimidad de la conquista, por lo que se sabe, pertenece al escocés John Mair, profesor en París. Esta declaración aparece en sus comentarios al libro II de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, en la edición de 1510. Conviene tener en consideración que Mair fue maestro de Vitoria en la universidad parisina, y que el teólogo español abrazará algunas de sus ideas, aunque también conviene decir que no lo siguió en todas sus opiniones, como veremos.

RASGOS BIOGRÁFICOS

John Mair (o Ioannes Maior, como latinizaban su nombre)[1] nació en Glehornie, aldea cercana a la ciudad escocesa de Haddington, en 1469. Después de hacer los primeros estudios en su villa natal, se trasladó a Cambridge y de allí a París. A la ciudad del Sena llegó en 1492, y comenzó a estudiar en el Colegio de Santa Bárbara, del que pasó al célebre Colegio de Monteagudo, ambos de arraigada tradición nominalista. En este último colegio se graduó de maestro en artes o filosofía en 1495. Alternó la enseñanza de la filosofía con el estudio de la teología, hasta que se doctoró en 1505. Después de su doctorado enseñó teología en la Sorbona, y siguió también enseñando filosofía en Monteagudo hasta 1518.

[1] Para más datos sobre la vida y el pensamiento de Mair, puede verse M. Beuchot, "El primer planteamiento teológico-jurídico sobre la conquista de América: John Mair", en *La Ciencia Tomista*, Salamanca, España, 103, 1976, pp. 213-230.

Parece ser que en este periodo de docencia pudo escucharlo Francisco de Vitoria. Luego fue llamado a Glasgow y a St. Andrew. En 1525 regresa a su querido Colegio de Monteagudo, y allí enseña de 1525 a 1531. Vuelve a St. Andrew, donde permanece de 1533 a 1550, año en que muere.

IDEAS SOBRE AMÉRICA

La principal línea intelectual de Mair es el nominalismo o terminismo, pigmentado de cierto escotismo, y un algo de las inclinaciones de los nuevos humanistas. (Era un "neoteórico" en ese sentido escolástico de "pensador nuevo".) Como buen terminista, se le veía polarizado a los estudios lógicos, por un lado, y, por otro, a estudios de tipo positivo y empírico, entre ellos la física y la historia. Se nos muestra un tanto como los positivistas lógicos de mediados del siglo XX, que eran bastante nominalistas y no encontraban la manera de conectar bien sus estudios de lógica, en la que eran muy racionalistas, y sus estudios de filosofía de la ciencia, en la que eran muy empiristas. Empirismo lógico también de los nominalistas bajomedievales, que los hacía renuentes a la metafísica, y los inclinaba a despojar de carga ontológica a todo lo que podían. Tal vez a ello se deba que Mair no defendiera con entusiasmo el derecho natural como algo metafísico, sino como algo de la naturaleza y sin más, no por encima de las leyes humanas positivas. En esta especie de positivismo jurídico (muy de los nominalistas), el poder o la autoridad pertenecía a los individuos, al pueblo; no era por naturaleza de los príncipes, sino que los individuos lo conferían a los gobernantes. Quizá también por eso le gustaba quitar poder al papa y atribuirlo más bien al concilio —tesis inexacta teológicamente, y que ya había sido combatida por el dominico San Vicente Ferrer en contra de los nominalistas de su tiempo—, y también lo quitaba al emperador y lo adjudicaba a la comunidad de naciones cristianas. Para su

consideración de la sociedad rehuía los estados de cosas naturales, *i.e.* dados por naturaleza, y se apegaba más al consenso y arbitrio positivo de los seres humanos.

En su comentario al libro IV de las *Sentencias*, de 1508, hace una ligera alusión al descubrimiento de las Indias, al hablar de Américo Vespucio; pero todavía no se plantea *ex professo* el problema de la conquista. Sin embargo, aborda otra cuestión que después le será muy útil. Se trata de si el papa es señor del orbe en el plano temporal. Mair contesta que no lo es.[2] Esto influirá saludablemente en Vitoria. Mair niega, pues, el poder temporal al papa sobre el orbe. Con esto tampoco puede aceptar que el emperador sea señor del mundo entero (como lo dirá en su comentario al libro II de las *Sentencias*).[3] Arguye que, además de que sería inconveniente, no se da de hecho ese dominio del emperador. Como historiador "positivista", alega que no se ha dado el caso de tal emperador, ni hay tampoco un emperador cristiano que gobierne sobre todos. Con ello prepara la solución de Vitoria de una comunidad jurídica de naciones con arbitraje internacional llevado a cabo por la iglesia.

Pero Vitoria no seguiría a Mair en la cuestión del dominio de los infieles. Según Mair, los infieles tienen dominio legítimo sobre sus tierras, como algo de derecho natural; pero lo pierden si se oponen con las armas a la predicación del evangelio o si la permiten, pero ellos no se convierten. Con esto último —el que pierdan su derecho si no se convierten, aun cuando permitan la predicación— en realidad está diciendo que *por el hecho de ser infieles* pierden el dominio y soberanía de sus tierras. Esto Vitoria no lo concederá.

En efecto, de manera explícita aborda Mair el problema de la licitud de la ocupación de las Indias por los españoles

[2] Cf. I. Maior, *In IV Sent.*, d. 24, fol. ccxiii; cf. también, del mismo autor, *Joannis Majoris, Doctoris Theologi Parisiensis, disputatio De Authoritate Concilii supra Pontificem Maximum, excerpta ex eiusdem Commentariis in Matheum*, París, ed. J. Granjon, 1518, fols. 1132C y 1150C.

[3] Cf. I. Maior, *In II Sent.*, d. 44, q. 6.

en su comentario al libro II de las *Sentencias*, de 1510.[4] Pone como prenotando una distinción tocante a la posesión de tierras por los infieles, que ya había planteado en la obra anterior. Los infieles pueden poseer *i*] tierras que antes fueron de cristianos, o *ii*] tierras sobre las que tienen título inalienable y hereditario. Su primera tesis es que en el primer caso, esto es, en el de tierras usurpadas a los cristianos, es justa la recuperación para la cristiandad, sin más y aunque haya pasado mucho tiempo.

La segunda tesis es confusa y defectuosa. Dice que también hay derecho de que los reyes cristianos ocupen las tierras poseídas con justo título por los infieles. La razón que da es que la mayoría de esos reyes paganos se opone a la predicación del evangelio y persigue a los nuevos cristianos. Por lo tanto, desobedecen a Dios, y la iglesia puede obligarlos a que lo obedezcan. Pedro Leturia comenta: "El interés de la respuesta radica en que parece fue la primera que se dio por la imprenta y en que trata de justificar la conquista sin basarse en el papa, *Dominus orbis*, ni en las bulas de Alejandro VI. Al revés de Matías de Paz y de Palacios Rubios, y adelantándose en varios puntos a Vitoria, presenta únicamente dos motivos indirectos: misional el primero, social [hoy diríamos civilizador] el segundo."[5] El motivo misional es que, si se dejara al gobernante infiel, hay el peligro de que obligue a sus súbditos a abandonar el cristianismo y a volver a su antigua infidelidad. Sólo se le podría conservar en el trono si se convierte y no hay duda de su fe. Pero más bien hay que evitar ese riesgo, y preferir la facilitación de la nueva vida cristiana de los convertidos.[6] El motivo civilizador es que los indios dan

[4] Cf. I. Maior, *In II Sent.*, d. 44, q. 3.

[5] P. Leturia, "Maior y Vitoria ante la conquista de América", en *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, 3, 1930-1931, p. 70.

[6] En una objeción de la conclusión tercera (*ibidem*) explica: "Pero dices: los españoles encontraron a tales en el mar atlántico, si justamente les quitaron el reino que su rey tenía antes, o cualquier otra política. Se responde: ya que no entendieron la lengua española, y no admitirían a los predicadores de la palabra divina sin una

muestras de no tener capacidad para gobernarse. Alude a la barbarie, que se creía que los hacía siervos por esencia. Por ello deben ser ayudados concediéndoseles gobernantes cristianos. Ya Tolomeo había dicho que las gentes de este hemisferio no podían ser sino bárbaras por naturaleza. Y a tales bárbaros Aristóteles los destinaba a ser siervos por naturaleza, por su propio bien. Para que puedan ser orientados racionalmente por otros. Lo único que exige Mair es que se compruebe empíricamente la barbarie de los indígenas.

La tercera tesis contempla el que varios reyes cristianos puedan aspirar a ejercer esa tutela y soberanía sobre los infieles. Maior lanza un preludio de la idea del arbitraje internacional, y lo concede a la iglesia, pero, a pesar de su conciliarismo, pone al papa como árbitro. Ahora bien, distingue tres cosas: *i*] Un rey cristiano puede tener exclusividad si el territorio reconquistado formaba parte de su dominio actual y puede recuperarlo sin ayuda; *ii*] cuando tienen que aliarse dos reyes cristianos para recuperar un territorio aledaño a los suyos, tienen que establecer tratados relativos a la repartición; *iii*] cuando un rey cristiano no logra recuperar el territorio que le fue usurpado, la iglesia puede conceder el derecho de reconquista a otro. Es el papa a quien toca decidir estas cuestiones conciliatorias. Y, como hemos visto,

gran tropa, era necesario construir fortalezas armadas aquí y allá; para que los desenfrenados habitantes con la sucesión del tiempo se habituaran a las costumbres de los cristianos, y se entendieran mutuamente; y, ya que para hacer estas cosas se requieren grandes gastos que el otro rey no administra, por tanto es lícito tomarlos, porque otro deberá querer razonablemente esto. Y ya cuando el pueblo fuese cristiano, o el antiguo rey recibe la fe, o no. Si lo segundo, ya que puede inclinarse al rechazo de la fe, debe ser depuesto, y a causa de la libertad de la fe ortodoxa también merece ser depuesto; y esto lo quiere ese pueblo si recibe bien la cristiandad. Y si arguyes que el pueblo quiere aún tener el rey antiguo, aunque permanezca infiel, es gran indicio de que aún no recibe sinceramente la fe; y entonces no se le debe dejar el reino. Tampoco conviene que el pueblo cristiano tenga un rey infiel cuando puede apartarlos de la fe mediante cargos y honores. Pero si quiere recibir la fe, solventando a los otros los gastos realizados, no veo que haya de ser depuesto; y esto sí es prudente, a menos que se tema la recaída en la infidelidad."

eso mismo parece aplicarse también a esas tierras "mansas pero bárbaras" recientemente descubiertas y en proceso de ser conquistadas. Aunque no lo afirma categóricamente, Mair parece estar en favor de esa conquista, por el doble motivo de la evangelización de los infieles y la civilización de los bárbaros.[7]

BALANCE DE LA POSTURA DE MAIR

Mair establece con claridad que ni el papa ni el emperador son señores del orbe, y por ende no tienen derechos sobre las tierras del Nuevo Mundo ni pueden concederlas a nadie. En esto será seguido por Vitoria. Pero no lo será en que el papa puede conceder a algún rey cristiano la misión de conquistar por las armas las tierras de infieles. El derecho de conquista viene de dos lados: *a*] por la oposición a la predicación y la persecución de los recién conversos, con lo cual pierden su dominio, y *b*] por la incapacidad de los indios para gobernarse, dada su barbarie, con lo cual son siervos por naturaleza, necesitados de tutela. Vitoria no dejará de aludir a esto último como algo que ha oído, pero no le dará mucho peso. En cambio, sí se acercará a Mair en la cuestión de los que impiden la evangelización y persiguen a los conversos, aunque no justificará la guerra por la sola infidelidad, ya que para él –como después para Las Casas– el infiel tiene derecho a permanecer infiel después de haber escuchado la predicación.

[7] Esto se ve más a las claras en la cuestión 4 de esa parte, en la que, siguiendo a Escoto, Mair dice que el bautismo de los hijos de los infieles ha de llevarse a cabo aun contra la voluntad de éstos, e incluso se les pueden quitar por la fuerza.

FRANCISCO DE VITORIA

Uno de los pensadores que más influencia tuvo sobre las polémicas en torno a la licitud o ilicitud de la conquista de las Indias fue un fraile que nunca estuvo en ellas. Pero se coloca a la altura de un luchador tan denodado en el lugar de los hechos como fue Bartolomé de Las Casas. Dicho fraile fue el dominico Francisco de Vitoria, quien, desde su cátedra de la Universidad de Salamanca, se mantenía al tanto de los acontecimientos y ejercía una poderosa reflexión sobre los mismos, al punto que por su trabajo de defensa de los indios se le ha considerado como el fundador del derecho internacional[1] y de la teorización sobre los derechos humanos. Su preocupación por el fenómeno del Nuevo Mundo y su atención a la marcha de la historia en su época le hicieron ser uno de los filósofos que más en concreto ha aplicado sus principios teóricos a las realidades prácticas, iluminando la praxis con su teorización. Muchas de sus tesis conservan aún vigencia en la actualidad, como pilares de la búsqueda de la justicia, del derecho y del bien común de todos los pueblos.

Su postura ante la conquista es que sólo se puede justificar por la evangelización. Es decir, parte del derecho humano inalienable de la comunicación entre los pueblos, en el sentido de que –siempre sin lesionar el bien común de esa nación– se puede ir de una nación a otra a intercambiar todo tipo de bienes, especialmente ideas. Eso da derecho a predicar la fe cristiana en otros pueblos, aunque no da derecho a convertir por la fuerza. A lo que sí se tiene derecho es a que la predicación sea escuchada y no sea impedida o estorbada.

[1] Véase A. Gómez Robledo, *Fundadores del derecho internacional. Vitoria, Gentili, Suárez, Grocio*, México: UNAM, 1989, p. 11.

De acuerdo con ello, si los indígenas no permitían la predicación, había el derecho de obligarlos por la fuerza a escucharla. Pero si no querían convertirse, no podía molestárseles. Y si había conversiones voluntarias y los nuevos cristianos eran estorbados en la práctica de su fe, o si había el peligro de que sus gobernantes los obligaran a dejar su fe y los perseguían, había el derecho de intervenir por la fuerza para protegerlos, como un derecho humano de entrar en defensa del oprimido. Tales fueron, como veremos, algunos de los principios que esgrimió Vitoria. Por ser tan importante, le dedicamos mayor espacio en el presente estudio.

RASGOS BIOGRÁFICOS

Francisco de Vitoria nace en 1483 en la ciudad española de Burgos. En ella entra a la Orden de Santo Domingo y profesa en 1506 en el convento de San Pablo. Allí comienza a estudiar la filosofía, o las "artes", como se la llamaba institucionalmente. Termina esos estudios filosóficos en la Universidad de París, y da inicio a los teológicos. En 1513, en la ciudad del Sena, en el célebre convento de Saint Jacques, enseña filosofía y después, en 1516, teología en la universidad parisina. Por ese tiempo realizó la edición de varias obras teológicas importantes, entre ellas una parte relativa a la moral de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás, a saber, la IIa. IIae., así como la *Summa Aurea*, también de moral, escrita por San Antonino de Florencia.

Después de obtener en 1522 el doctorado en teología por la Universidad de París, pasa a enseñar esta disciplina en España, en el colegio dominicano de San Gregorio, de Valladolid. En 1526 llega a regentar la cátedra de prima de teología en la Universidad de Salamanca. Habita en el famoso convento de San Esteban, de dicha ciudad, donde estará hasta su muerte. Además de sus clases —tan reputadas que incluso llegó a asistir a alguna de ellas el mismo emperador

Carlos V–, sus relecciones o conferencias magistrales le granjearon la admiración de todos. Entre ellas estuvieron la relección *Sobre el poder civil* (1528), la que versa *Sobre la templanza* (1537), en la que anticipa algunas consideraciones valiosas tocantes a la polémica indiana, y otras dos *Sobre los indios* (ambas de 1539), donde expuso su doctrina ya más elaborada, iniciando el derecho internacional.

Participa en los asuntos de Indias de varias maneras, pues Carlos V y el arzobispo de México, fray Juan de Zumárraga, le piden que consiga de entre sus alumnos candidatos para ir a América. Uno de estos grupos de misioneros selectos salió en 1544. Da opiniones –junto con la Universidad de Salamanca– acerca del modo de la evangelización de los indios e influye en la emisión de las "Leyes Nuevas de Indias". Como había enfermado de gota, los alumnos lo cargaban en hombros para seguir beneficiándose de sus clases. En 1545 Carlos V lo nombra teólogo imperial para asistir al Concilio de Trento, pero él declina ese honor a causa de su grave enfermedad. Lo alcanza la muerte el 12 de agosto de 1546 y es enterrado en su amado convento de San Esteban, de Salamanca.[2]

PRIMERAS POSTURAS SOBRE LA CONQUISTA

En 1534 Vitoria envía una carta a su provincial dominico, fray Miguel de Arcos, en la que le comunica sus impresiones acerca del problema de la conquista, sobre todo por lo que le contaban acerca de Perú. Dice que lo único que se podría alegar para quitar sus riquezas a los indios es el derecho de guerra. Pero asegura no encontrar ninguna justificación para

[2] Acerca de la biografía de Vitoria, puede verse V. Beltrán de Heredia, *Francisco de Vitoria*, Barcelona, Ed. Labor, 1939; acerca del pensamiento de este autor, puede consultarse R. Hernández, *Derechos humanos en Francisco de Vitoria*, Salamanca, Ed. San Esteban, 1984.

esa guerra, pues los indios que atacaban a los españoles lo hacían para defenderse. Si el emperador tiene justos títulos para sujetarlos, los indios no los conocen y por ello son inocentes. Y, en todo caso, el emperador sólo podría guerrearlos hasta sujetarlos; no para quitarles sus bienes. Todo ha sido mal habido y exige restitución.[3]

También en 1534, en su *Comentario* a la IIa. IIae. de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás, siguiendo al propio Aquinate, Vitoria distingue varios tipos de infieles. Unos nunca han tenido la fe, y no se les puede obligar a recibirla, pues es algo voluntario, totalmente libre. Otros nunca han acatado a Dios, pero se les puede obligar a no atacar al cristianismo, porque están violando el derecho de los cristianos. Y los que alguna vez acataron a Dios pueden ser obligados a mantenerse en la iglesia, porque han sido súbditos suyos y, por lo mismo, tiene jurisdicción sobre ellos (aunque hayan renegado de ella).[4]

Duns Escoto y el nominalista Gabriel Biel estaban en favor de que se obligara a los infieles a convertirse, y Vitoria considera probable esa opinión, pues para él la religión cristiana es la verdadera; pero prefiere la opinión de Santo Tomás, quien dice que no hay que obligarlos, pues se seguirían muchos inconvenientes, como conversiones ficticias, escándalos, sacrilegios, blasfemias, etc. Por lo tanto, la idea de Vitoria es que, en vista de que es algo muy personal, íntimo y de conciencia, no se les ha de obligar a convertirse.

Encontramos, además, como otro antecedente de la posición vitoriana sobre el problema de Indias, en la relección "Sobre la templanza" (*De temperantia*, 1537), una discusión acerca de la potestad que tienen los reyes de España sobre los indios en lo temporal y lo civil. En concreto, se pregunta si esos príncipes cristianos pueden hacer guerra justa a los

[3] Cf. F. de Vitoria, "Carta a Miguel de Arcos", en Escuela de Salamanca, *Carta Magna de los indios*, ed. L. Pereña, Madrid, CSIC, 1988, pp. 37-40.

[4] Cf. F. de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, ed. V. Beltrán de Heredia, t. VI, Salamanca, 1952, pp. 86 *ss.*

indios con base en la nefanda costumbre del canibalismo y de los sacrificios humanos, "como sucede —dice— en la provincia de Yucatán", o si pueden hacerla por mandato del papa. Vitoria sabe, por Santo Tomás, que no se puede obligar a ninguna nación a cumplir la ley divina; tampoco se le puede obligar a cumplir la ley natural, es decir, a no cometer pecados *contra natura*, porque entonces habría que hacer la guerra a todos los infieles e incluso a muchos fieles, porque todos ellos incurren en tales pecados. Sin embargo —aclara Vitoria—, aquí se da un caso especial, y sí podría obligárseles, porque se trata de cosas muy graves, como sacrificios humanos y antropofagia. Con todo, en primer lugar, los propios príncipes infieles pueden obligar a sus súbditos a abandonar esas prácticas.[5] Es decir, si un príncipe infiel se convierte a la fe, puede con justicia imponer a sus súbditos la ley cristiana. "Y no vale el argumento contrario de que no se puede convencer a los súbditos con evidencia absoluta. Porque, ante todo, para que alguien pueda ser castigado o condenado, no es preciso que reconozca ser pecado lo que hizo, ni tampoco que el delito sea evidente, sino que basta que el delito le conste al juez por testigos y pruebas inmunes de toda tacha."[6] Y a esto pueden obligar los reyes cristianos a sus súbditos que no son cristianos.

Aunque eso ya es duro, el caso problemático es el de los reyes cristianos y los infieles que no son sus súbditos. ¿Qué pueden hacer sobre tales infieles? Vitoria contesta que en este caso los príncipes cristianos no tienen más poder con la autoridad del papa que sin ella.[7] Porque los infieles tampoco son súbditos del papa, dice Vitoria y lo recalcará cuando establezca los títulos ilegítimos de la conquista (apartándose de San Antonino de Florencia, quien opinaba lo contrario).[8]

[5] Cf. "De temperantia", en F. de Vitoria, *Relecciones*, ed. T. Urdánoz, Madrid, BAC, 1960, n. 2.

[6] *Ibid.*, n. 3.

[7] Cf. *ibid.*, n. 6.

[8] San Antonino nació en 1389 en esa ciudad de la que tomó el nombre; entró

Por otra parte, asevera que los pecados contra natura no darían mayor derecho de guerrear contra los indios que los otros pecados, por ejemplo, el pecado de sodomía más que el de fornicación.[9]

Pero Vitoria dice que pueden hacerles guerra por causa de una injusticia; es decir, matar hombres para sacrificarlos o para devorarlos es cometer injusticia a inocentes, y entonces sí se puede intervenir, pues es lícito defender al inocente, aunque él no lo pida. "Más aún: aunque se resista, máxime cuando padece una injusticia en la cual él no puede ceder su derecho, como sucede en el caso presente. Pues nadie puede dar a otro su derecho a que le mate o a que le devore o a que le inmole en sacrificio."[10]

Sin embargo, añade Vitoria, si la guerra se hace con el motivo de esos crímenes, cesando éstos no se puede prolongar tampoco la ocupación de territorios ni bienes.[11] Y alude a otras razones por las que se podría hacer la guerra a los indios, a saber, por no querer recibir a los predicadores de la fe, o por matarlos ya recibidos, etcétera.[12]

Agrega además que la guerra hecha contra tales infieles no debe ir más allá que si se hiciera contra otros cristianos. Y asimismo el príncipe cristiano, si tenía justo título para hacer la guerra a los paganos, puede inducirlos a convertirse a la fe y dejar esas prácticas ilícitas. Pero no puede gravarlos más que a sus súbditos cristianos con tributos, o quitándoles la libertad, etc. Con lo cual Vitoria protege a los infieles de una carga mayor que la de los cristianos. No sólo eso: "Aquel príncipe que obtenga potestad sobre ellos estará obligado a

en la orden dominicana en 1405 y fue arzobispo de su ciudad natal en 1445. Murió en 1459 y fue canonizado en 1523. Su obra principal es la *Summa Theologica*, la primera sistematización de la teología moral, cuya primera edición es de Venecia, 1477, pero fue editada un sinnúmero de veces. Entre esas ediciones se cuenta —como hemos dicho antes— la que hizo el propio Vitoria.

[9] Cf. *ibid.*, n. 7.

[10] Cf. *ibid.*, n. 8.

[11] Cf. *ibid.*, n. 9.

[12] Cf. *ibid.*, n. 10.

promulgar leyes convenientes a su república, incluso en lo temporal, de modo que se conserven y aumenten sus bienes materiales y no sean expoliados de sus riquezas ni de su oro."[13] Dicho príncipe debe velar por su bien, por ejemplo, dejarlos que acuñen moneda, darles leyes justas y ministros que las hagan cumplir. "Y hasta que no se llegue a esto el rey no está inmune de culpa, o al menos no lo están aquellos con cuyo consejo se gobierna el país."[14] Pues el rey debe velar por el bien común del pueblo; y, si llega a ser rey legítimo de los infieles, debe otorgarles beneficios y protegerlos. El dominio realizado por los príncipes cristianos debe ser ejemplo de benevolencia y de caridad. Si se teme que con imposiciones los infieles se convertirán sólo en apariencia, no debe hacerse así: "Si de tales leyes se espera que verdaderamente los paganos se conviertan y no sólo en apariencia, con razón han de aplicarse. Pero si, por el contrario, se teme que han de hacer resistencia y no ha de seguirse ningún bien de ello, sino la persecución de los infieles, la confiscación de bienes u otras cosas semejantes, y se ha de encender un mayor odio contra la religión cristiana, no debe promulgarse semejante ley, aunque fuese útil para algunos, porque la ley debe mirar al bien común."[15] Así pues, dado que es difícil evitar esos inconvenientes, es mejor seguir la costumbre de la iglesia de no obligar nunca a los infieles a convertirse.

Además, en el año de 1538 Vitoria compone un anteproyecto de la *Relectio de Indis*, y lo envía a su amigo y superior Arcos. En él expresa ya que el primer título que legitima la conquista es que los cristianos tienen derecho de predicar a los indios. Además, el papa pudo encomendar esta predicación exclusivamente a los españoles. Añade que si los indios escuchan pacíficamente la predicación, ya se conviertan o no, entonces no se les podrá atacar ni expoliar, y debe dejárseles en paz. Mas si los indios se oponen a la predicación, ya sea

[13] *Ibid.*, n. 14.
[14] *Ibid.*, n. 16.
[15] *Ibid.*, n. 19.

sus gobernantes o el pueblo, han de ser obligados por la fuerza a escucharla, aunque no se conviertan. El segundo título es que, si hay conversos y se les persigue, los indios pueden ser conquistados y sus gobernantes ser depuestos. De acuerdo con ello surge el tercer título de justa conquista, y es que, si el papa lo considera conveniente para la defensa de la fe, puede darles un gobernante cristiano. El cuarto título es que también puede hacerlo a causa del gobierno tiránico de los indios; por ejemplo, si se permiten los sacrificios humanos y la antropofagia. El quinto título son las alianzas con los indios amigos, como los tlaxcaltecas, que tenían guerra justa contra los aztecas. El sexto título lo constituiría la elección voluntaria de los indios, si ellos quisieran pasar a ser súbditos del rey de España. El séptimo título, del cual dice no estar seguro, lo constituiría la incapacidad que se atribuye a los indios para gobernarse, por lo cual tendrían que recibir tutelaje de los españoles.[16]

SOBRE LA POTESTAD DE LOS INDIOS

En su primera *Relección sobre los indios*, de 1539, en la que se plantean los problemas generales de la conquista y los títulos ilegítimos así como los legítimos, Vitoria comienza por preguntarse si es lícito bautizar a los hijos de los infieles contra la voluntad de sus padres. Eso le dará ocasión para ponerse la cuestión de la evangelización de América y el modo como ha de hacerse. Y como preámbulo dice: "Toda esta controversia y relección ha sido tomada por causa de esos bárbaros del Nuevo Mundo, vulgarmente llamados indios, que, desconocidos antes en nuestro orbe, hace cuarenta años

[16] Cf. F. de Vitoria, "Anteproyecto de la *Relectio de Indis*", en Escuela de Salamanca, *Carta Magna de los indios, op. cit.*, pp. 41-49.

han venido a poder de los españoles."[17] Y divide el tratamiento en tres partes: *i*] investigar el derecho por el que los indios han venido al dominio de los españoles, *ii*] qué potestad tienen los reyes de España sobre ellos en lo temporal, y *iii*] qué potestad tienen los reyes o la iglesia sobre ellos en lo espiritual.

Sobre la primera parte dice que ya se ha tratado mucho, y que es de creer que los Reyes Católicos y Carlos V habrían consultado eso a conciencia. Parece, pues, cuestión ociosa, ya que se toma por algo decidido y zanjado. Pero, añade, "ni el negocio de los bárbaros es tan evidentemente injusto que no podamos discutir de su justicia, ni tan evidentemente justo que no podamos dudar de su injusticia, sino que más bien parece que, por distinto lado, de una y otra cosa tiene especie. Porque, primeramente, como veamos que todo este negocio lo manejan hombres tan doctos y buenos, creíble es que todo se haga con rectitud y justicia. Pero como, por otra parte, oigamos hablar de tantas humanas matanzas, de tantas espoliaciones de hombres inofensivos, de tantos señores destituidos y privados de sus posesiones y riquezas, sobrada razón hay para dudar de si todo esto ha sido hecho con justicia o con injuria; así, pues, no parece que sea del todo inútil esta cuestión, con lo cual bien clara queda la respuesta a la objeción".[18] Y, aun cuando a muchos les parezca que no tiene duda, o que ya ha sido suficientemente ventilado el asunto, pueden presentarse dudas particulares, que hacen que el tema merezca ser tratado con dignidad.

Plantea, pues, Vitoria la primera pregunta: "si esos bárbaros, antes de la llegada de los españoles, eran verdaderamente dueños pública y privadamente".[19] Es decir, si había legítimos dueños y gobernantes entre ellos. Los que alegan que no, aducen el que son siervos por naturaleza, y los siervos

[17] F. de Vitoria "Relección primera sobre los indios", en *Relecciones, op. cit.*, proemio.

[18] *Ibid.*, n. 3.

[19] *Ibid.*, n. 4.

no pueden ser gobernantes, ya que no tienen capacidad de regirse, y son tales si no tienen capacidad intelectual suficiente. Y, si eran siervos, pudieron legítimamente apoderarse de ellos los españoles.

De entre los que alegaron que sí, algunos aducen que estaban en pacífica posesión de sus dominios; luego deben considerarse como legítimos señores de los mismos. En efecto, estos teóricos se oponen a los que dicen que el pecado priva del dominio. Vitoria se une a ellos, y se opone a eso; entre otras cosas, porque Dios no priva a los pecadores del uso de sus actos y sus miembros, luego tampoco del de sus bienes. Ni siquiera se pierde por el pecado el poder espiritual (un presbítero en pecado puede consagrar la Eucaristía), luego mucho menos el poder temporal. También se afirma esto para oponerse a los que dicen que el dominio se pierde por razón de la infidelidad. Vitoria explica que tampoco la infidelidad priva del dominio, y arguye basándose en Santo Tomás: "La infidelidad no destruye el derecho natural ni el humano positivo, pero los dominios son o de derecho natural o de derecho humano positivo; luego no se pierden los dominios por la carencia de fe."[20] La infidelidad no autoriza para despojar a los seres humanos de sus dominios. El hereje sólo por derecho humano positivo (no por derecho divino) incurre en confiscación de sus bienes, porque hay algunas leyes que así lo estatuyen. Pero, sin condenación pública, puede disponer de sus bienes, si no, no podría un católico comprar o vender una finca a un hereje alemán (*i.e.* luterano). En conclusión de todo ello, Vitoria obtiene que "ni el pecado de infidelidad ni otros pecados mortales impiden que los bárbaros sean verdaderos dueños o señores, tanto pública como privadamente, y no pueden los cristianos ocuparles sus bienes por este título, como amplia y elegantemente enseña Cayetano en sus comentarios a la Secunda Secundae, q. 66, a. 8".[21]

[20] *Ibid.*, n. 7.
[21] *Ibid.*, n. 19.

Otros decían que son siervos por naturaleza los que sean idiotas o amentes; es decir, para tener dominio se requiere uso de razón. Aclara Vitoria primero que la criatura irracional no puede tener tal dominio. Porque el dominio es un derecho, pero los animales no pueden tener derechos, ya que no pueden padecer injuria; además, no tienen dominio de sí mismos, luego menos de otras cosas. En cambio, los niños, antes del uso de razón, pueden ser dueños. "Ello es patente, porque pueden padecer injuria; luego tienen derecho a las cosas, y, en consecuencia, dominio, que no es otra cosa que ese derecho. Además, los bienes de los pupilos tienen dueño y, sin embargo, éste no es el tutor; luego lo es el mismo pupilo".[22] También el demente puede tener dominio, porque puede padecer injuria, luego tiene derechos. Así, la pretendida demencia (como parece restringirla Vitoria) de los bárbaros tampoco les impediría ser verdaderos dueños. El argumento es que "en realidad no son dementes, sino que a su modo ejercen el uso de razón. Ello es manifiesto, porque tienen establecidas sus cosas con cierto orden. Tienen, en efecto, ciudades, que requieren orden, y tienen instituidos matrimonios, magistrados, señores, leyes, artesanos, mercados, todo lo cual requiere el uso de razón. Además, tienen también una especie de religión, y no yerran tampoco en las cosas que para los demás son evidentes, lo que es un indicio de uso de razón."[23] Todo eso muestra que antes de la llegada de los españoles eran verdaderos dueños, y que aducir pecado, infidelidad o demencia para quitarles sus posesiones y gobiernos no legitima nada de ello. Solamente habría algún fundamento para ejercer sobre los que son bárbaros una especie de protectorado conveniente.

[22] *Ibid.*, n. 21.
[23] *Ibid.*, n. 32.

DE LOS TÍTULOS ILEGÍTIMOS DE LA CONQUISTA

Esto da paso para que Vitoria aborde el tratado *De los títulos no legítimos de la conquista.* El primer título ilegítimo es argüir que el emperador es señor del mundo. En efecto, Vitoria niega que lo sea, pues ni por derecho natural, ni divino, ni humano, hay un señor de todo el orbe. Porque, "como bien dice Santo Tomás (I, q. 92, a. 1, ad 2 y q. 96, a. 4), por derecho natural los hombres son libres, excepto en el dominio paterno y en el marital, en que, por derecho natural, el padre tiene dominio sobre los hijos y el marido sobre la mujer".[24] Más bien el dominio fue introducido por el derecho positivo humano, y no hay un soberano del mundo de esa manera. Tampoco por derecho divino, aunque algunos aducen ciertos textos de la Escritura mal interpretados (y Vitoria se dedica a rechazarlos). Antes bien, aun cuando el emperador fuera señor del mundo, tampoco podría ocupar las provincias de los indios, cambiar gobernantes ni cobrar tributos. La razón es que el dominio del emperador –si lo tuviera sobre esas tierras– es de jurisdicción, no de posesión, y eso no lo autorizaría a hacer las cosas mencionadas.

El segundo título ilícito alega la autoridad del Sumo Pontífice sobre el mundo, con lo cual puede dar esas tierras a otros. Pero Vitoria arguye que "el papa no es señor civil o temporal de todo el orbe, hablando de dominio y potestad civil en sentido propio".[25] En efecto, si Cristo no fue señor en lo temporal, mucho menos su vicario; sólo es señor en lo espiritual. Y, aun cuando Cristo hubiera asumido para sí tal señorío, consta que no se lo confirió a su vicario. Incluso si el papa lo hubiera recibido, no lo podría conceder a los príncipes seculares. Lo único que concede Vitoria es que "el Papa tiene potestad temporal en orden a las cosas espirituales, esto es, en cuanto sea necesario para administrar las cosas

[24] "De los títulos no legítimos de la conquista", en *Relecciones, op. cit.*, n. 1.
[25] *Ibid.*, n. 3.

espirituales".[26] Es decir, sólo en función de lo espiritual, que es el fin u objetivo. Así puede derogar leyes nocivas o deponer gobernantes. Pero, dado que el papa no tiene potestad espiritual sobre los indios, tampoco la tiene (y menos) en lo temporal. Por eso, a pesar de que los indios se opusieran a reconocer el dominio del papa, no se les puede por eso hacer la guerra ni ocuparles sus territorios. En este punto, Vitoria alude a la libertad de conciencia y de religión. Si no se les puede obligar a aceptar el señorío de Cristo, mucho menos el de su vicario. Comenta: "Por eso, nunca los sarracenos que entre cristianos viven han sido por este título despojados de sus bienes ni molestados en cosa alguna. Porque sostener que por este título es lícito hacerles la guerra, equivale a decir que pueden ser desposeídos por razón de infidelidad [...] Luego es completamente sofístico lo que esos doctores afirman, a saber: que si los infieles reconocen el dominio del Romano Pontífice, no se les puede hacer la guerra, pero sí, en caso contrario. Y ninguno, en efecto, lo reconoce."[27]

Otro título inválido, el tercero, es el derecho del descubrimiento. Se supone que, si una tierra está deshabitada, el primero que la encuentra es su dueño. Pero Vitoria se ríe de los que quieren esgrimir este título, ya que es obvio que los indios la ocupaban legítima y pacíficamente.

El cuarto título ilegítimo es la resistencia a recibir la fe, después de haberla propuesto y de haberlos exhortado con insistencia a recibirla. Según esto, los indios están obligados a recibir la fe y, si no lo hacen, el papa y el rey cristiano pueden compelerlos por la fuerza. Pero Vitoria alega que, aun aceptando que la infidelidad quitara el derecho al dominio —que no lo hace—, antes de haber oído hablar de la fe, los indios no cometían pecado de infidelidad por no creer. Era ignorancia invencible. Sólo sería vencible si proviniera

[26] *Ibid.*, n. 5.
[27] *Ibid.*, n. 7.

de la negligencia, pero en el caso de los indios, hicieran lo que hicieran, no podían llegar humanamente al conocimiento de Cristo. Más aún, los indios no están obligados a recibir la fe al primer anuncio, pues puede ser que no queden convencidos de una cosa que necesita tanta explicación y persuasión. Eso necesita el testimonio de la conducta y argumentos razonables que persuadan de la conveniencia de creer. Sobre todo tratándose de una cosa tan fundamental como una religión y tan nueva para los indios. Así pues, "si solamente de ese modo se propone la fe a los bárbaros y no la abrazan, no es razón suficiente para que los españoles puedan hacerles la guerra ni proceder contra ellos por derecho de guerra".[28] Pero si a los indios se les ruega y amonesta para que escuchen de manera pacífica la predicación, y se resisten, faltan gravemente; lo mismo si se les propone con argumentos racionales y probables y con una vida conforme a la ley natural. Estas declaraciones de Vitoria muestran en él una gran confianza en la universalidad de la razón y sus principios e inferencias, y en que todos los hombres pueden captar la ley natural y estar acordes en ella. Pero añade: "No estoy muy persuadido de que la fe cristiana haya sido hasta el presente de tal manera propuesta y anunciada a los bárbaros, que estén obligados a creerla bajo nuevo pecado."[29] Sobre todo porque no ha habido una vida digna por parte de los que la han proclamado, sino escándalos, delitos e impiedades. Mas incluso llega Vitoria a decir que, aun cuando a los indios se les haya predicado la fe con argumentos probables y suficientes, y no la hayan aceptado, no por eso se les puede hacer la guerra y quitarles sus bienes. Porque no se puede obligar por la fuerza a aceptar la fe. La predicación, como se dijo, tiene que ser pacífica y por la persuasión. Y no se trata aquí de una persuasión manipuladora, sino de la que usa de razones probables y argumentos suficientes, dentro de la noción de

[28] *Ibid.*, n. 11.
[29] *Ibid.*, n. 14.

lógica tópica o de retórica como teoría de la argumentación.

El quinto título son otros pecados de los mismos indios (pecados distintos del de infidelidad). Aquí algunos distinguían dos tipos de pecados mortales: unos que iban contra la ley natural y otros que iban contra la ley positiva; los últimos no autorizaban a castigarlos con la guerra, pero los primeros sí, como el comer carne humana, el incesto, la sodomía, etc. Porque se suponía que todos los hombres podían conocer la ley natural (aunque ahora se lo ve con cierto escepticismo, por la tesis del relativismo cultural, frecuente hoy en día, según la cual lo "natural" mismo varía según las culturas y las épocas). Pero Vitoria se opone, y dice que ni con la autoridad del papa pueden los gobernantes cristianos castigar a los indios por esos pecados. Primero, porque –como se dijo– el papa no tiene tal autoridad; y, en segundo lugar, porque "tampoco pueden hacerse ostensibles con evidencia los pecados contra la ley natural; por lo menos no a todos son patentes",[30] dice Vitoria, mostrándose consciente de un cierto relativismo (al menos analógico, aunque no equivocista) de la ley natural (que no se ve ya tan unívoca para todos), por lo menos en cuanto que no es igualmente evidente o conocida por todas las gentes, ya que los indios no conocen ciertas partes de ésta.

Otro título, el sexto, podría ser alegar la elección voluntaria, pues se han dado casos en que los mismos indios aceptan la soberanía del rey de España. Pero Vitoria dice que no es título legítimo; en primer lugar, porque la ignorancia y el miedo no deben darse en una elección, y es lo que más hay en ésta; y, en segundo, porque teniendo ya ellos sus gobernantes legítimos, no se puede sin más y, sobre todo, sin consentimiento del pueblo, llamar a elegir otros.

El séptimo y último título ilegítimo que se esgrime es el de una donación especial de Dios. En efecto, algunos alegan –Vitoria dice que no sabe quiénes en concreto, pero ha oído esa opinión– que Dios castiga los pecados de los indios

[30] *Ibid.*, n. 15.

entregándolos a los españoles, como antes entregó los cananeos a los israelitas, pero Vitoria responde que eso no tiene fundamento alguno y, aun cuando Dios hubiera decretado tal cosa, el que los ataca no queda sin culpa, como no quedaban sin ella los pueblos que atacaban a los judíos cuando Dios los castigaba por sus pecados.

DE LOS TÍTULOS LEGITIMADORES DE LA CONQUISTA

Ninguno, pues, de los títulos anteriores justifica la guerra de conquista. Pero hay unos que sí lo hacen, y Vitoria pasa al tratado *De los títulos legítimos* por los cuales pudieran ser conquistados los indios por los españoles. Tales títulos son siete. Como primer título pone el de la sociedad y comunicación naturales. Alude Vitoria al derecho que tiene todo hombre de recorrer otras provincias y aun de establecerse en ellas, pero siempre sin daño del bien común de esa sociedad. Por ello los españoles pueden ir a las Indias, mas no conquistar a sus habitantes ni hacerles daño alguno. Es el derecho natural a la inmigración de manera pacífica; y, ya que en un principio las tierras eran comunes, aunque hayan surgido las demarcaciones territoriales, no se ve por qué haya de prohibirse el paso a gentes que no hacen daño. (Claro está que los españoles no cumplieron esa condición y de hecho causaron graves daños y los mayores males a los indios.) Además, hay un derecho de "libre comercio", como se le podría llamar: "Es lícito a los españoles comerciar con ellos, pero sin perjuicio de su patria, importándoles los productos de que carecen y extrayendo de allí oro o plata u otras cosas en que ellos abundan; y ni sus príncipes pueden impedir a sus súbditos que comercien con los españoles ni, por el contrario, los príncipes de los españoles pueden prohibirles el comerciar con ellos".[31] Siempre se pone la condición de que no vaya

[31] "De los títulos legítimos de la conquista", en *Relecciones, op. cit.*, n. 3.

contra el bien común de esa sociedad. Y sólo puede prohibirse cuando va contra él, pero no cuando se hace para impedir a los extranjeros participar en alguna utilidad. Sobre todo, si hay cosas comunes a los ciudadanos y a los extranjeros huéspedes, tiene que permitírseles la participación. Vitoria piensa en los mares, los ríos, montañas y bosques, que en ese tiempo eran considerados como bienes públicos y comunes por el derecho de gentes. Y si los españoles, residiendo allí tienen hijos y éstos quieren ser ciudadanos, tiene que dejárseles serlo y tener todos los derechos de los demás. Pues el nacimiento les da ese derecho. Pero Vitoria aclara que si los indios se resisten a conceder a los españoles esos derechos, primero se les debe mostrar que los españoles no vienen a causarles ningún daño; pero si los indios usan la violencia, los españoles tienen también derecho a usarla para defenderse, y será guerra justa. Pero, como es de suponer ignorancia en los indios, tal guerra debe ser muy moderada. Aun puede suceder que los españoles sólo logren alcanzar la seguridad ocupando las ciudades de los indios y sometiéndolos; y, dada esa finalidad, pueden hacerlo lícitamente. Y, si ellos persisten en hacerles mal, entonces sí desatar sobre ellos la guerra para destituir a sus gobernantes y cautivar a los ciudadanos; pero todo ello moderadamente y en proporción a los daños o injurias.

El segundo título es la propagación de la religión cristiana. Según Vitoria, este título es legítimo porque el derecho de comunicación autoriza a los cristianos a predicar el Evangelio en las provincias de los indios; tiene que dejárseles predicar sin ser molestados ellos ni los que quieran oír el mensaje. Ahora bien, aunque cualquier pueblo cristiano podía ser delegado para esto, el papa puede encomendarlo a los españoles y prohibírselo a los demás. Porque es un asunto espiritual, y esto sí compete al papa, en vista de las facilidades que tienen los españoles para hacerlo, y del estorbo que se harían si fueran diversos países los que predicaran. Pero, dice Vitoria, "si los bárbaros permitieran a los españoles predicar el Evangelio libremente y sin obstáculos, ya reciban la fe, ya no,

no es lícito por este capítulo declararles la guerra ni tampoco ocupar sus tierras".[32] Más aún, si los indios impidieran la predicación, los españoles pueden –dando primero razón de ello, para evitar el escándalo– hacer la guerra para que se les deje predicar. O también si los indios impiden o castigan las conversiones. Pero esta guerra ha de evitarse si se ve que impediría la conversión de los bárbaros; si va a ser un óbice para la predicación, hay que buscar otro modo. "Pero –dice Vitoria– nosotros señalamos lo que de suyo es lícito. Yo no dudo que no haya habido necesidad de acudir a la fuerza de las armas para poder permanecer allí los españoles; pero temo no haya ido la cosa más allá de lo que el derecho y lo honesto permitían."[33]

El tercer título es la defensa de los conversos; pues, si sus gobernantes los quieren obligar a volver a la idolatría por la fuerza, con justicia se puede mover contra esos príncipes la guerra. Pero debemos decir que este título de legitimidad que aduce Vitoria nos parece discutible. En verdad, no se ve muy claro que sea lícito hacer la guerra a los indios por temor de que los conversos vuelvan a la idolatría. Tampoco parece muy claro y sí muy discutible el título siguiente, el cuarto.

Este título cuarto es: "Si una buena parte de los bárbaros se hubiera convertido a la fe de Cristo, ya sea por las buenas, ya por la violencia, esto es, por amenazas, terrores o de otro modo injusto, con tal de que de hecho sean verdaderamente cristianos, el Papa puede con causa justa, pídanlo ellos o no, darles un príncipe cristiano y quitarles los otros señores infieles."[34] La razón es que así conviene a la finalidad principal de propagar la fe. Pero nos parece excesivo. Cuesta aceptar que a causa de la salvaguarda y propagación de la fe se justifique el que se pueda deponer a un gobernante y poner a otro.

El quinto título es la tiranía de los señores indígenas, o de

[32] *Ibid.*, n. 11.
[33] *Ibid.*, n. 12.
[34] *Ibid.*, n. 14.

sus leyes, pues van contra el inocente, permitiendo los sacrificios humanos idolátricos y la antropofagia. En este caso la guerra sería para liberar a los inocentes de estas tiranías y opresiones.

El sexto título es "si los bárbaros, comprendiendo la humanidad y sabia administración de los españoles, libremente quisieran, tanto los señores como los demás, recibir por príncipe al rey de España".[35] Pues basta el consentimiento de la mayoría para hacer algo que redunde en provecho del bien común.

El séptimo título es la amistad y la alianza que han hecho algunos pueblos indígenas con los españoles para derrocar la tiranía de los principales. Y tal es el caso de los tlaxcaltecas, que se aliaron con los españoles para derrotar a los aztecas; porque los tlaxcaltecas tienen justa causa contra los aztecas, y de ella participan los españoles, ya que se han aliado con aquéllos.

Añade Vitoria lo que se podría considerar como título octavo, pero del que no está seguro, por haber recibido sólo datos de oídas: es la posible incapacidad de los indios para su justo gobierno. Vitoria es consciente de que es un título que no tanto podría afirmarse cuanto estudiarse, y no se anima a declararlo justo ni a condenarlo como injusto, a saber: "Esos bárbaros, aunque, como se ha dicho, no sean del todo faltos de juicio, distan, sin embargo, muy poco de los amentes, por lo que parece que no son aptos para formar o administrar una república legítima dentro de los términos humanos y civiles".[36] Se trataría, pues, de un protectorado o, más bien, de una tutoría. Esto se haría para utilidad de ellos mismos, y España podría tomarlos a su cargo y ponerles gobernantes. Ciertamente es un intervencionismo paternalista; pero podría admitirse en caso de que fueran incapaces de gobernarse. De este modo podría valer —dice Vitoria— lo de que algunos son siervos por naturaleza.

[35] *Ibid.*, n. 16.
[36] *Ibid.*, n. 18.

Pero le llega una preocupación. Si todos estos títulos cesan por no dar los indios motivo a guerra justa, debería cesar la comunicación y el comercio, lo cual sería un gran perjuicio para los españoles. Pero no se puede hacer que cese el comercio, y, dado que muchos indios se habrán convertido, no sería lícito que el príncipe cristiano dejase por completo la administración de esas tierras. Sin embargo, "para Francisco de Vitoria la ocupación de las Indias tiene carácter temporal. Los reyes de España tienen la obligación, porque lo impone el derecho natural, de preparar esos países para una pronta emancipación política. Deben enseñarles a gobernarse por sí mismos salvaguardando los derechos de la persona entre ellos mismos y con respecto a las otras razas: la vida, la libertad, la cultura, la religión, la colaboración y hasta la intervención política".[37]

LA GUERRA HECHA A LOS INDIOS ¿JUSTA O INJUSTA?

En su *Relección segunda sobre los indios*, también de 1539, Vitoria estudia la cuestión general del derecho a la guerra; de ahí podrá ser aplicada a la guerra hecha a los indios. Se pregunta, sobre la guerra misma, cuándo es justa y cómo debe hacerse. Plantea cuestiones tales como: en quién reside la autoridad de declarar y hacer la guerra, cuáles pueden y deben ser las causas de una guerra justa, y qué actos son lícitos en ella contra los enemigos.

En cuanto a la autoridad de quién tiene que declarar la guerra, Vitoria comienza diciendo que, en el caso de guerra defensiva, cualquiera puede emprenderla y llevarla, incluso un particular. Pero la guerra ofensiva sólo puede declararla el gobernante, para vengar o castigar una injuria.

Por lo que hace a la razón y la causa de una guerra justa,

[37] R. Hernández, *Francisco de Vitoria. Síntesis de su vida y pensamiento*, Caleruega (Burgos, España), Editorial OPE, 1983, p. 55.

responde que no es justa causa la diferencia de religión, así como de ninguna manera es causa justa la intención de ensanchar el territorio, según es evidente. Tampoco lo es la gloria de un gobernante ni su provecho particular. Las únicas causas justas para hacer la guerra son la defensa y la injuria recibida; pero no basta cualquier injuria, sino sólo alguna que en verdad sea muy grave. En el caso de los indios, la injuria era la que se cometía al no permitir la predicación, al cometer tiranías contra los mismos indígenas, por ejemplo con el canibalismo y los sacrificios humanos, y sobre todo por las injurias que cometían con los indios que, como los tlaxcaltecas, pactaron con los españoles para ir en contra de los aztecas.

Acerca de las cosas que están permitidas en una guerra justa, responde que son todas aquellas que resulten necesarias para la defensa del bien público. De ese modo, está permitido recuperar todas las cosas que fueron quitadas, así como sus intereses. Si las cosas ya no se conservan, es lícito cobrarlas o pagárselas con los bienes del enemigo, y lo mismo los gastos de guerra. Aun puede el gobernante asegurar la paz a su país destruyendo fortalezas del enemigo u ocupándolas con su gente. Aunque sólo el tiempo que dure el peligro.

No basta que el gobernante *crea* que es guerra justa; debe asegurarse de ello por todos los medios, sobre todo oyendo las razones de su oponente. Los súbditos que ven la injusticia de dicha guerra no deben ir —dice Vitoria anticipándose a la cuestión de la *objeción de conciencia*—. Y cuando las razones de ambos contendientes son igualmente probables, vale más no desatar la guerra.

Acerca de esta cuestión de lo que es lícito en la guerra justa, surgen otras dudas. La primera es si es lícito matar a los inocentes. Vitoria contesta que nunca es justo hacerlo con intención directa, porque ellos no han cometido la injuria, sino los guerreros. Añade que *por excepción* es lícito hacerlo cuando se ataca una fortaleza o una ciudad, y no hay otra manera de pelear sin que padezcan los inocentes. Pero a ellos

no se les podrá matar por algún peligro futuro que representen. Y sólo se les pueden quitar aquellas cosas que el enemigo podría emplear para dañar, ya sean armas u otros bienes. O aun se les puede hacer cautivos (para evitar ataques de los guerreros). Pero, si la guerra puede llevarse a cabo sin molestarlos, se vuelve ilícito hacerlo.

Pasa a inquirir si en una guerra justa se puede matar a todos los culpables. Responde que en los combates se puede matar indiferentemente, por lo cual en esos casos de peligro se puede incluso matar a todos los que guerrean. Y aun después de la guerra, como castigo, puede quitarse la vida a todos los que hicieron uso de las armas. *Pero de inmediato aclara que eso de ninguna manera es recomendable*. Es cierto que ello forma parte de la venganza de la injuria, y que el castigo es uno de los fines de la guerra justa; pero no siempre es justo hacerlo tan sólo como venganza. Hay que preferir el castigo ejemplar.[38] En cuanto a los bienes del enemigo, sólo se puede tomar aquello que compense lo robado o lo que se ha gastado en la guerra.[39] Eso fue lo que Vitoria aplicó al caso concreto de la guerra con los indios, pero no fue respetada su doctrina, sino que se hicieron las mayores rapiñas por parte de la soldadesca.

Llega así Vitoria a una cuestión muy importante: la de si es lícito deponer a los gobernantes enemigos. Y responde que no en todos los casos y por cualquier causa de guerra justa. Sin embargo, "no puede negarse que alguna vez pueden darse causas legítimas y suficientes para cambiar a los gobernantes o para apoderarse del gobierno. Esto puede ser por el gran número y atrocidad de las ofensas, y sobre todo cuando de otra suerte no puede obtenerse paz y seguridad de los enemigos, cuando de no hacer esto amenazase por parte de ellos un gran peligro para la república".[40] Esto fue

[38] Cf. "Relección segunda sobre los indios", en *Relecciones*, *op. cit.*, n. 53.
[39] Cf. *ibid.*, n. 54.
[40] *Ibid.*, n. 59.

lo que aplicó al caso de los indios, ya que sus gobernantes habían impedido u obstaculizado en gran medida la evangelización, lo cual es una gran injuria a los reinos cristianos, y dejar esos mismos gobernantes hubiera sido de un gran peligro para los indios conversos, a quienes era previsible que no se les dejaría practicar su fe en paz.

BALANCE DE LA DOCTRINA DE VITORIA

Hemos podido ver con cuánta seriedad y cuidado elabora Vitoria su doctrina sobre la conquista. Sabemos que se opuso a la manera como se hizo, y que descarta muchos títulos ilegítimos que se invocaban para hacerla. Pero llega a legitimar la guerra de conquista por la necesidad de brindar seguridad a los predicadores del Evangelio y a los nuevos conversos, ya que se basa en el derecho de libre comunicación entre las naciones, y en la predicación se comunicaban ideas, que los españoles tenían el derecho de transmitir y los indios que quisiesen tenían el de escucharlas y aceptarlas. Pero se les impedía, y por eso surgía el derecho de guerrear para asegurar la predicación de la fe. También se fija en los pactos que se han hecho con otros indios, sojuzgados y tiranizados por los aztecas, en lo cual invoca el derecho de intervención en favor y en defensa del injustamente oprimido. Encuentra, pues, justa la guerra de conquista; pero con sus disquisiciones sobre la guerra justa asienta las condiciones y modos en que puede llevarse correctamente, y, además de mejorar la suerte de los indios (poniendo límites a lo que se podía exigir de ellos, cosa que no fue respetada ni obedecida por los conquistadores), entrega a la humanidad como legado una de las mejores piezas de moral universal y derecho internacionales.

DOMINGO DE SOTO

La principal reflexión de Soto sobre la conquista se sitúa en 1535, apenas un año después de la célebre carta de Vitoria a Arcos, y tres años antes de las dos relecciones vitorianas de 1538-1539. Sin embargo, después se apega a Vitoria, y es lo que se muestra en el famoso resumen que hace de la polémica de Las Casas con Sepúlveda en 1550. Allí se ve –por las expresiones propias que llega a deslizar– que seguía mucho a Vitoria, incluso por las cosas en las que juzga que debe enmendarse a Las Casas.

RASGOS BIOGRÁFICOS

Soto era originario de Segovia, donde nació en 1495. Hizo estudios en Alcalá, de 1513 a 1514. Después pasó a la Universidad de París, al colegio de Santa Bárbara, de 1516 a 1520. Allí se graduó de maestro en artes. Cuando estuvo en la ciudad del Sena, escuchó a Vitoria, que enseñaba en el convento de Saint Jacques, y que lo ganó para el tomismo. Vuelve a Alcalá, en 1520, para enseñar en el colegio de San Ildefonso. Ingresó a la orden dominicana en Burgos, en cuyo convento de San Pablo tomó el hábito, en 1524. Se le destinó después al convento de San Esteban, de Salamanca. En la universidad de esta ciudad ganó la cátedra de vísperas de teología, que moderó de 1532 a 1549. Fue nombrado teólogo del emperador en el Concilio de Trento, al que asistió de 1545 a 1547. También estuvo presente como teólogo del emperador en la polémica de Las Casas-Sepúlveda en Valladolid, de 1550 a 1551. Melchor Cano había sido el sucesor de Vitoria en la cátedra de prima de teología en la Universi-

dad de Salamanca; a Cano lo sucede Soto en 1552 en esa cátedra. Fue moderador de ella hasta su muerte, acaecida en 1560.[1]

ALGUNOS PUNTOS DOCTRINALES SOBRE LA NOCIÓN DE DOMINIO

Para entender el problema de la legitimidad de la conquista nos servirá lo que enseña Soto acerca del dominio, ya que depende mucho de que lícitamente el monarca español pueda tener algún derecho al dominio de las tierras recién descubiertas. Soto, en su relección *De dominio* (1535, antes de las célebres relecciones de Vitoria sobre los indios, de 1538-1539), aborda el tema del dominio o señorío, por el que alguien es dueño o señor (*dominus*) de algo. Pertenece a los hombres por derecho natural, y por derecho de gentes (y también por derecho civil) se ha dividido entre ellos. Pero no pertenece a los animales, ya que requiere de la libertad. Una cosa que importa mucho a Soto es marcar los límites o alcances de las distintas clases de dominio.

La definición de dominio que prefiere Soto es la siguiente: "la potestad o la facultad de apropiarse de alguna cosa para su uso".[2] Y dice que se distingue del uso y del usufructo por la capacidad que el dueño tiene de enajenar lo que posee.[3] Por lo demás, la noción de dominio es analógica,[4] ya que no se aplica igualmente a todos los objetos ni a todos los sujetos

[1] Cf. V. Beltrán de Heredia, *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*, Salamanca, BTE, 1960; V. Diego Carro, *Domingo de Soto y su doctrina jurídica*, Salamanca, BTE, 1944; J. Brufau Prats, *El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder*, Salamanca, 1960.

[2] D. de Soto, *Relección "De Dominio"*, ed. de J. Brufau Prats, Granada, Universidad de Granada, 1964, n. 1.

[3] Cf. *ibid.*, n. 3.

[4] Cf. J. Brufau Prats, "Introducción" a D. de Soto, *Relección "De Dominio"*, *op. cit.*, p. 7.

que lo tienen; tiene, sobre todo, dos grandes clases: el dominio de posesión y el dominio de jurisdicción (*dominium rerum* y *dominium iurisdictionis*). Sólo el primero es el que da derecho a disponer de las cosas y hasta a enajenarlas. El segundo no, como en el caso del gobernante, a quien no le pertenecen los bienes de los gobernados (y esto se aplicará mucho al caso de las Indias, pues incluso aceptando que el monarca español puede dominar esas tierras para que se efectúe la evangelización, no puede disponer de ellas para darlas a sus súbditos).

Soto distingue tres clases de dominio: natural, divino y humano. El dominio natural es el que tiene el hombre sobre todo aquello que requiere para su conservación. Así, todos los bienes son comunes en caso de necesidad, y por ley natural. Claro que las leyes positivas norman de manera inmediata la división de los bienes y la propiedad privada.

APLICACIONES DEL DERECHO DE DOMINIO A DIVERSOS CASOS QUE SE DIERON EN LAS INDIAS

Hay, sin embargo, cosas que no están apropiadas, y que por derecho natural siguen siendo comunes, como los ríos, bosques, caminos, fuentes y los mismos lugares donde habitan los ciudadanos. Habla Soto de cosas que se consideraban así en su época, y dice que en ellas no se adquiere el dominio, sino sólo el uso. Además, dice, si hay tierras no divididas, cualquiera puede usarlas, pero no adquiere dominio sobre ellas. Así, en efecto, en caso de necesidad, todas las cosas son comunes, pero no en cuanto al dominio, sino sólo en cuanto al uso. Esto es algo que se argumentará para poder cumplir lo del derecho de inmigración, señalado por Vitoria, y para justificar el que se pueda hacer eso en América (como lo aducirá fray Alonso de la Vera Cruz).

Entre las cosas que respecto de esto se pregunta Soto, está si el hombre puede tener dominio sobre otro hombre, de

modo que un hombre pueda ser dueño y el otro siervo. Acepta un estado de cosas que se daba en su época, el de la existencia de siervos, y trata de explicárselo, si bien no de legitimarlo. Alude a Aristóteles, que habla de servidumbre natural y servidumbre legal. La primera resulta de la excelencia de la razón de alguien, que así puede ser señor y protector de otro; y la segunda es la que resulta de las leyes. La primera se esgrimía para justificar la conquista en las Indias. Pero Soto comenta que en este tipo de servidumbre no se usa el siervo para utilidad del señor, sino el siervo mismo que es como un protegido. De esta manera, en lugar de valerse de la servidumbre natural para legitimar la conquista, hace que no sirva como argumento. También ataca la postura de Sepúlveda, según el cual no es válido obligar a los infieles a convertirse, pero sí se les puede hacer la guerra y someterlos para que más fácilmente se les predique y de manera voluntaria abracen la fe. Soto dice que es de admirar que no se pueda coaccionar al infiel a recibir el Evangelio y en cambio sí se le pueda obligar a servidumbre. Equivaldría a hacer odiosa la fe cristiana para ellos, y a dar la ley divina contra la ley natural –de la libertad–. Por ello la esclavitud queda excluida.[5]

Soto se pregunta asimismo por un título de la conquista que aparece en Vitoria y en Bartolomé de Las Casas, a saber, si es lícito guerrear contra los que violan el derecho natural con sus crímenes y vicios, pecando contra la naturaleza, con la antropofagia y los sacrificios humanos. Pero Soto resuelve el problema de manera distinta a esos dos pensadores, pues él cree que los gobernantes cristianos sólo pueden castigar a aquellos que están bajo su jurisdicción; y, como los indios no lo están, no pueden hacerlo. (En cambio, Las Casas verá ahí un derecho a intervenir con una guerra punitiva.) Soto coincide en esto con Vitoria: esos pecados contra natura, la idolatría, etc., no autorizan para ir en guerra justa contra los indios. Sólo se puede intervenir en contra de los indios por el canibalismo y los sacrificios humanos no en cuanto ritos

[5] Cf. *In IV Sent.*, d. 5, q. 1, a. 10.

infieles, sino en cuanto son acciones tiránicas y opresoras del inocente.[6]

Aunque no acepta la servidumbre natural, acepta, en cambio, que la segunda clase de servidumbre, o la legal, puede darse; pero aclara que más que para la utilidad del señor es para la del siervo, que así recibe protección. Al preguntarse si es justa, responde afirmativamente. Ella es doble: cuando el hombre se vende a sí mismo como siervo, y cuando surge del derecho de guerra. Como hombre de su época, Soto acepta ambos tipos de servidumbre. Acepta la que proviene del derecho de guerra justa alegando que la vida es un bien mayor que la libertad. Ya que los gobernantes por el bien público pueden dictar leyes sobre la exposición de la vida de sus súbditos, también pueden dar ley sobre la servidumbre, la cual fue acordada por los hombres para salvar la vida. Sin embargo, Soto ataca incluso esta servidumbre, o al menos la restringe, diciendo que no se da entre cristianos. Y alude al ejemplo de Francia, en la que no hay servidumbre "ni por derecho de compra ni por derecho de guerra".[7] Añade que el que fuera siervo por derecho de guerra podría huir, con tal que no haga injuria al señor (a menos que hubiera prometido no escaparse). Pero los siervos por derecho de compra no pueden huir. No deja de llamar la atención esta distinción que introduce Soto. Como si pensara que el siervo por derecho de compra fuera más legítimo. ¿Por qué considera que este último no puede huir? Quizá sea porque la guerra implica un estado violento y totalmente indeseado por el que cayó prisionero, mientras que en el que se vende como siervo hay por lo menos una decisión –si no un deseo– de hacerlo.

[6] Esto lo dice de un modo todavía indeciso en el fragmento de la relección "An liceat civitates infidelium seu gentilium expugnare ob idolatriam", editada en V. Beltrán de Heredia, *Los manuscritos del maestro fray Francisco de Vitoria, O.P.*, Madrid-Valencia, 1928, p. 238. Y de un modo decidido en su *De iustitia et iure*, l. IV, q. 2, a. 2.

[7] D. de Soto, *Relección "De Dominio"*, *op. cit.*, n. 25.

Es muy difícil esta cuestión de la servidumbre. Por una parte parecía contradecir la libertad originaria que se da por el derecho natural, y además se veía ir en contra de la dignidad humana; mas, por otra parte, pesaba demasiado una tradición multisecular, aunque, como hemos visto, ya el mismo Soto empieza a introducir distingos en la cuestión, y no aceptaba todo tipo de esclavitud. Puede decirse que llegaba a desacreditar la servidumbre resultante de la guerra, pues no veía mal que el cautivo en ella se escapara, y aun aconseja no echar mano de la servidumbre legal por derecho de compra, aunque la ha aceptado como justa. La razón que aduce para ir en contra de ella es la misma práctica de algunos países cristianos, como Francia, en los que no se permitía. Lo mismo hace en su obra *De iustitia et iure* contra los abusos de los portugueses, poniendo la licitud de la servidumbre de modo condicional: si compraban como esclavos a los negros que se les vendían por hambre, lo permitía, pero no cuando se hacía por engaño o por violencia. Tenía, pues, una actitud contraria al esclavismo, que sólo podía aceptar como un mal inherente al tipo de sociedad en que le tocó vivir.

Dentro de la cuestión del objeto del dominio, Soto pasa a preguntarse si el emperador es señor del orbe. Como defensores de la afirmativa menciona al Ostiense, a Bártolo y a los italianos ultramontanos; y como defensores de la negativa, a Juan Faber, Jacobo de Lira y los cismontanos. Aquí introduce una distinción, que ya se ve en Vitoria y que será aprovechada por Las Casas. El dominio es doble: *a*] como derecho de propiedad, y es el que aquí se ha tratado, y *b*] como potestad de jurisdicción, como el de los señores sobre los súbditos. Aunque algunos halagan al emperador diciéndole que tiene dominio del primer tipo, no lo tiene, y ni siquiera lo tiene tampoco del segundo tipo. En efecto, eso no consta ni en el derecho natural, ni en el divino, ni en el humano. No es de derecho natural, pues según él todos los hombres son iguales, y ninguno señor de los demás. Y, aunque se diga que hay derecho natural porque en las sociedades hay inclinación

a que haya gobernante, así como en el cuerpo hay cabeza, se responde que no lo hay hasta el grado de que deba haber cabeza de *todas* las naciones. Además, si fuera de derecho natural ese emperador, siempre se habría procurado uno de tal suerte, y no lo ha habido. Tampoco es de derecho divino, porque en las Sagradas Escrituras nunca se dice algo así. Más bien el derecho natural hace que cada república tenga autonomía o potestad sobre sí misma. Y, así, si alguien fuera emperador de todo el orbe, lo sería por elección de todo el orbe, y no por derecho natural o divino. Y, como nunca ha habido ese consentimiento de todo el orbe, tampoco es de derecho humano. Y a lo que se dice: que los romanos recibieron de Dios el imperio del orbe, Soto responde que, aunque no se atreve a ir en contra de las autoridades de San Agustín, San Silvestre, San Ambrosio y Santo Tomás –que así lo sostienen–, no ve cómo pudieron tener los romanos derechos sobre las tierras que sometieron por la violencia de las armas. Es cierto que San Agustín sostiene que muchas naciones se entregaron voluntariamente al imperio romano, pero nunca llegaron a ser todas las naciones, "ya que en ninguna parte consta que los romanos llegasen a las antípodas o a estas tierras que ahora se descubren".[8] Además, consta que tuvo muchas naciones enemigas, por lo que no es verdad que haya habido consenso en tener al emperador romano como emperador de todo el orbe. Los romanos se llamaron a sí mismos señores del orbe, pero sin serlo. Soto concluye: "De estas cosas se desprende que el emperador ningún derecho ni dominio tiene sobre las tierras de los infieles, a no ser sobre aquellas que antes fueron nuestras, como sucede en África, o a no ser por derecho de guerra si, como los turcos, nos invaden. Pero sobre estos insulares que ahora se descubren, cesan estas dos cosas; porque por el hecho de que sean infieles no pierden sus bienes ni el dominio de jurisdicción que tienen, de la misma manera que

[8] *Ibid.*, n. 30.

no se pierde a causa de los mayores pecados."[9] También en el *De iustitia et iure* dice que el emperador no tiene dominio universal.[10] Ni dominio como propiedad ni dominio como jurisdicción.

Pasa al problema de si el papa es señor del orbe y entregó ese dominio al emperador. Soto responde que es una ficción, ya que ni el propio Cristo fue rey a título temporal, sino que sólo tuvo potestad sobre las cosas temporales en orden al fin espiritual de la redención, y es lo mismo que podría tener en todo caso el papa. De modo que ni por esa concesión, ni por ningún otro título el emperador tiene dominio sobre todo el orbe.[11] Además, en su comentario *In IV Sententiarum*, dice que el papa no ha concedido a los Reyes Católicos el dominio secular sobre las Indias.[12] Sólo pudo concederles la exclusiva de la misión espiritual. De acuerdo con ello, sólo podían hacer la guerra a los indios y someterlos para proteger la predicación.

Ya que no se legitimaba la conquista ni con el poder universal del emperador ni con el poder universal secular del papa, Soto se pregunta en el *De dominio* cuál es el derecho que asiste a los españoles para tener el dominio de las tierras descubiertas. Así, se pregunta: "Por tanto, ¿con qué derecho retenemos el imperio ultramarino que ahora se descubre? En verdad, yo no lo sé. En el Evangelio tenemos: *Id, predicad el Evangelio a toda creatura* (*Mc.* 16); donde nos es dado el derecho de predicar en todo lugar de la tierra y, consiguientemente, nos es dado el derecho a defendernos de cualesquiera que nos impidiesen la predicación. Por lo cual, si no estuviésemos seguros, podemos defendernos de ellos a sus expensas; pero tomar más allá de esto sus bienes o someterlos a nuestro imperio, no veo por donde nos venga tal derecho. Mayormente cuando el Señor (*Lc.* 9 y *Mt.* 10), enviando a los

9 *Ibid.*, n. 32.
10 Cf. *De iustitia et iure*, lib. IV, q. 4, a. 1.
11 Cf. *De dominio*, ed. cit., n. 33.
12 Cf. *In IV Sent.*, d. 5, q. 1, a. 10.

discípulos a predicar, no los envió como leones sino como ovejas en medio de los lobos, no solamente sin armas, sino sin bastón, sin bolsa, sin pan, sin dinero, y añadió: *En cuanto a aquellos que no os recibieren, saliendo de aquella ciudad, incluso el polvo de vuestros pies sacudíos en testimonio contra ellos.* No dijo que en contra de su voluntad les predicásemos, sino que, saliendo, dejásemos la vindicación a Dios. Ni dije estas cosas para condenar todo aquello que se hace en estos insulares, porque los juicios de Dios son insondables, y quizá quiera Dios convertir así tantas gentes por una vía desconocida para nosotros. Y, en vista de esto, sea suficiente lo dicho en la presente ocasión, acerca de estas cosas."[13] Así pues, lo único que da derecho a los españoles a estar en las Indias es la predicación del evangelio en toda la tierra y la defensa de los predicadores de los que quieran dañarlos e impedirles ejercer su ministerio. Incluso los indios tendrían que cargar con los gastos de la defensa de los predicadores, en caso de que estos últimos sean agredidos. Es decir, Soto condiciona la guerra de conquista a que así lo requiera la evangelización, *i.e.* la defensa de los predicadores; pero añade incluso que esta guerra está además condicionada a que no cause escándalo ni desprestigio al cristianismo.[14]

BALANCE DE LA DOCTRINA DE SOTO

A pesar de que con toda honestidad dice Soto ante el problema de la legitimidad de la conquista: "en verdad, yo no lo sé", esboza algunas pistas de solución, "que subyacen a la argumentación vitoriana".[15] Estas pistas de solución se

[13] *De dominio, op. cit.*, n. 34.

[14] Véase *In IV Sentent.*, d. 5, q. 1, a. 10.

[15] J. Brufau Prats, "Domingo de Soto y su relección *De dominio*", en *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*, Salamanca, Ed. San Esteban, 1989, p. 98.

verán reflejadas en el famoso *Sumario* que hace de la polémica entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas. Apoya a este último, pero sin dejar de señalar sus fallas argumentativas, o cosas que podría mejorar, consciente ya en ese momento del rumbo que tenía la cabal solución de la problemática indiana. Incluso en la misma pregunta sobre un *imperium ultramarinum* a la que responde con su declaración de no saber, se contiene una postura mejor que la que propondrá Las Casas sobre un imperio de tipo político que aglutine a las sociedades indígenas bajo la presidencia de los españoles. En este sentido, el propio Las Casas "no alcanza siquiera a vislumbrar la posibilidad de un tratamiento especial en consideración a la peculiar configuración de lo que Soto había llamado, en una notable relección, *imperium ultramarinum*, dando a esta expresión un sentido geográfico más que político".[16]

[16] J. Brufau Prats, "La aportación de Domingo de Soto a la doctrina de los derechos del hombre y las posiciones de Bartolomé de Las Casas", en *ibid.*, p. 111.

JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA

Uno de los defensores de la conquista como medio de evangelización —en contra de Vitoria y Soto— fue Juan Ginés de Sepúlveda. Aceptaba que la conversión debía lograrse por la fuerza, porque era cosa más segura; creía que los indios eran bárbaros por naturaleza y, por lo tanto, destinados también por naturaleza a ser esclavos. Fue acérrimo enemigo de Bartolomé de Las Casas, y se opuso casi a todas sus tesis.

RASGOS BIOGRÁFICOS

Originario de Pozoblanco, nace entre 1489 y 1490. Estudia humanidades en Córdoba, artes en la Universidad de Alcalá y comienza la teología en el colegio de San Antonio, de Sigüenza. Marcha a Italia, al colegio español de San Clemente, de Bolonia. Allí se impregna de humanismo renacentista. Traduce obras de Aristóteles, entre las cuales se contaba la *Política*. Trabajó con el cardenal Cayetano en la exposición del Nuevo Testamento. El cardenal Francisco de Quiñones lo presenta en Génova al emperador Carlos V, quien lo hace en 1536 cronista y capellán suyo. Desempeñó esos cargos en Valladolid, vivió luego en Córdoba y en Pozoblanco, hasta su muerte en 1573. En 1550-1551 tuvo su célebre polémica con Las Casas en Valladolid.

Entre sus obras se hallan, además de algunas traducciones, el *De fato et libero arbitrio, libri tres*, en el que combate el *De servo arbitrio* de Lutero; su *Democrates, sive de convenientia disciplinae militaris cum christiana religione dialogus*, su *De regno et regis officio*, y el *Democrates alter, sive de iustis belli causis apud indos*. Esta última obra es la que más nos interesa. Fue

analizada primero por el Consejo de Castilla, y fue aprobada. Pero pasó después a ser examinada por el Consejo de Indias, y surgieron dudas sobre la oportunidad de publicarla, por lo que se retardó su edición. Sepúlveda se quejó ante Carlos V y éste le dio en 1547 cédula para que se revisara pronto y, si no había nada inconveniente, se imprimiera. Pero entonces llegó Las Casas y consiguió que el libro se revisara por tercera vez. Se encomendó el dictamen a las universidades de Salamanca y Alcalá, y el resultado fue que no se debía imprimir. En su defensa, Sepúlveda publicó una *Apología*. Como lo impugnó el obispo Ramírez de Haro, Sepúlveda contestó en 1549 con su *Apologia pro libro de iustis belli causis, sive Democrates alter*. A ello se suma la *Controversia* con Las Casas. También tiene una *Summa quaestionum ad bellum barbaricum*. Escribió además obras históricas.

DOCTRINA SOBRE LA CONQUISTA

En el *Democrates alter*, Sepúlveda aplica al problema de Indias algunas de las ideas que ya había expuesto en el primer *Democrates*. Allí había defendido que es lícito a la cristiandad guerrear contra los infieles. Hay ocasiones en que la guerra es legítima defensa, lo cual es de derecho natural y también de derecho divino. En el nuevo *Democrates* vuelve a ponerse como uno de los temas el de la guerra justa. Ésta tiene como condiciones que haya una causa suficiente, una autoridad competente que la declare, recta intención y que se realice debidamente según las leyes de la guerra. Pues una conflagración justa no es para depredar, ni para ejercer crueldad, etc., sino para lograr la paz, castigar los agravios y hacer que los enemigos no puedan hacer daño. Incluso puede hacerse todo esto en ayuda de los aliados. Hasta aquí está de acuerdo con la doctrina de los maestros salmantinos. Pero Sepúlveda se aparta de ellos al aplicarlo al caso de las Indias. Dice que hay otras causas de guerra justa, que no son tan evidentes ni

tan comunes, por ejemplo la rebeldía de los menos dotados, que son siervos por naturaleza. Si no queda otro remedio, hay que sujetarlos por la guerra.[1]

Sepúlveda, ante la apreciación de algunos de que la servidumbre natural parece contradecir el derecho natural de ser libres, dice que es distinta la servidumbre en los juristas y en los filósofos. En los juristas es la esclavitud que proviene de la guerra, pero en los filósofos la servidumbre es la rudeza congénita de algunos, y también es algo natural el que el más inteligente mande al que lo es menos.[2] Tal es lo que encuentra en la barbarie de los indios. El humanista cree que son inferiores y que por naturaleza deben servir, por lo que se les puede obligar con la guerra a hacerlo. Esa guerra será justa. Incluso vivían como esclavos de sus gobernantes. Y además había sacrificios humanos.[3] Pero aquí Sepúlveda mezcla la rudeza —que no podría quitar a los indios el dominio— con los sacrificios de inocentes —que sí puede legitimar una intervención en favor de los oprimidos. Además, Las Casas contenderá con Sepúlveda al tratar de mostrar que no son los bárbaros que él supone.

Si ya Sepúlveda consideraba justa la guerra como medio para la evangelización, estas causas o títulos venían a ser sólo suplementarios. Así lo son la barbarie, los sacrificios humanos, la idolatría, los pecados *contra natura* y las bulas de Alejandro VI. Los pecados nefandos, porque piden castigo, y éste debe ser ejecutado por los cristianos. Si la infidelidad no basta para justificar la guerra, la infidelidad más estos pecados sí lo hacen. No se les puede forzar a creer ni castigarlos por ser infieles, pero sí para apartarlos de esos pecados nefandos. En el mismo *Democrates alter* habla, como justo título, de intervenir en defensa de los inocentes que son sacrificados. Existe la obligación de defenderlos; pues, si se

[1] Cf. J. G. de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, FCE, 1979 (reimpr.), p. 81.

[2] Cf. *ibid.*, p. 83.

[3] Cf. *ibid.*, pp. 105-117.

puede hacerlo y no se hace, se es cómplice de los que así los están victimando. Esto sí sería justo título para la escuela salmantina, pero el humanista español atiende más al castigo que a la defensa, y con ello cambia las cosas.

En el *Resumen* que hizo Soto de la polémica Sepúlveda - Las Casas aparecen esgrimidos por el humanista como primer título legítimo de la guerra contra los indios los pecados *contra natura* y la idolatría,[4] y en la *Apología* es el segundo título. Ciertamente aduce que los infieles en su mayoría impiden la predicación y persiguen la fe, y que ofenden e injurian a la cristiandad con agravios y blasfemias, pero son sobre todo los de la idolatría. En definitiva, según él, la infidelidad quitaba derechos, lo cual ya había sido muy combatido. Además, las faltas por las que quiere castigar son muchas veces posibles y no existentes, pero por precaución pide la conquista previa a la evangelización.

En la polémica con Las Casas, Sepúlveda alegó que la iglesia tiene que predicar el Evangelio. Por eso tiene bajo su sometimiento los medios para hacerlo. Sin embargo, se le escapaba que el fin no justifica los medios, un fin bueno no legitima un medio perverso. Y, según él, si algo imposibilita la predicación, debe ser removido con todas las fuerzas. Ya Aristóteles había dicho, en el V de la *Metafísica*, que también se entiende como imposible lo que no se puede hacer sin mucha dificultad. Por ello, también se puede remover por la fuerza lo que dificulta grandemente la evangelización.[5] Repite allí que los infieles pueden ser castigados con guerra justa por ser idólatras y por no guardar la ley natural, *i.e.* por cometer pecados *contra natura*. Porque la idolatría no sólo es infidelidad, sino que también implica blasfemia e injuria contra la fe católica.[6] Olvida otra vez que el pecado no da derecho de conquista y que las armas no son medio de

[4] Controversia recogida en B. de Las Casas, *Tratados*, México, FCE, 1974 (reimpr.), t. I, p. 294.

[5] Cf. *ibid.*, p. 301.

[6] Cf. *ibid.*, p. 311.

evangelización, sino sólo de defensa de la predicación; si ni siquiera lo es para obligar a que la oigan, mucho menos para que la acepten. Sepúlveda insiste en que, dado el mandato que tiene el papa de evangelizar, puede obligar a que se escuche la predicación.[7] Combatía a Las Casas por decir que el papa sólo podía enviar predicadores y protegerlos con las armas, pero no ir en plan de imponer la fe ni de conquistar las tierras. Lo que Sepúlveda quería, como sabemos, es que primero se sometiera a los indios al dominio español y que luego se les predicara.[8]

BALANCE DE LA DOCTRINA DE SEPÚLVEDA

Se ha satanizado a Sepúlveda por contraposición a Las Casas. Conviene verlo lo más desapasionadamente que se pueda. Alega varias causas que el propio Vitoria consideró justificadoras de la conquista, y que Las Casas no negará. Tales son la defensa de los inocentes que son sacrificados y el impedir que se cometan pecados *contra natura* como el canibalismo. Incluso también la defensa de los predicadores. Pero no se contenta con eso, y resbala cuando dice que la violencia debe usarse como medio para la predicación (pues el fin no puede justificar los medios), cuando dice que los infieles deben ser obligados a oír la predicación, si no es que a convertirse (lo cual está a un paso de postular), cuando alega la barbarie y servidumbre natural que les es inherente, y cuando aboga porque se castigue la infidelidad conquistando a los indios y destituyendo a sus gobernantes, o que se haga esto incluso como medida preventiva para que no se pueda impedir la predicación ni perseguir a los conversos. Eso fue lo que le llevó también a defender como justa la encomienda.

[7] Cf. *ibid.*, pp. 313-315.
[8] Cf. *ibid.*, p. 321.

BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

Ninguno como Las Casas puede ser llamado el campeón de la defensa de los derechos de los indios ante la conquista. Pero también defendió los derechos de los españoles en ella, a saber, el derecho de comunicación entre los pueblos, que, por una parte, era el de la comunicación física y económica, a saber, el de libre inmigración y el de libre comercio, y que, por otra parte, era el de la comunicación cultural y de ideas, a saber, concretamente el de la predicación del Evangelio. Igualmente defiende el derecho de los indios a no convertirse, esto es, el derecho a la libertad de creencias. Sólo exige que la predicación sea escuchada, pero no por la fuerza, sino por la persuasión (y excluye del todo la conversión forzada). En estas tesis se ayuda de las doctrinas de Vitoria y Soto, aunque difiere de ellos; por ejemplo, cree que hay ciertos pecados, como los de antropofagia y los sacrificios humanos, que legitiman la conquista como castigo.

RASGOS BIOGRÁFICOS

Bartolomé de Las Casas vio la luz primera en Sevilla, en 1484.[1] Su padre había acompañado a Colón al Nuevo Mundo, en dos viajes, uno en 1493 y otro en 1500. Bartolomé estudió gramática en su ciudad natal.[2] En 1502, a los 18 años,

[1] Se había puesto como fecha de su nacimiento 1474, pero fue descartada por las averiguaciones de H. Rand Parish y H. E. Weidmann, "The correct birthdate of Bartolomé de Las Casas", en *The Hispanic American Historical Review*, 56 (1976), pp. 385-403.

[2] Se ha llegado a decir que es probable que haya estudiado con Nebrija. Cf. I.

va a la isla de Santo Domingo. Allí recibe indios en encomienda, tras guerrear contra ellos.

Acompaña a Bartolomé Colón, que iba a ver al papa, y, al pasar por Sevilla en 1506, recibe las órdenes menores, y se ordena en Roma al año siguiente. Pero cantó misa sólo hasta 1510, en La Española. En 1511 escucha a fray Antón Montesinos, el dominico, quien denuncia en un sermón las injusticias contra los indios. Pasa a Cuba en 1512 como capellán militar, y sigue teniendo encomienda de indios. Pero en 1514 renuncia a ser encomendero y tiene su "primera conversión" a la defensa de los indios. Va con Montesinos a la corte. Fernando el Católico había muerto, y Cisneros y Adriano de Utrecht se hacían cargo del gobierno. Las Casas es nombrado protector de los indios.

Pide la abolición real de la esclavitud y más justicia, pero es destituido de su cargo de protector. Acude a Carlos V y entre 1520 y 1522, Las Casas hace experimentos sociales de colonización. Lleva a Cumaná (Puerto Rico) campesinos españoles, pero los indios matan a la mayoría de éstos.

Después de ese fracaso ocurre su "segunda conversión". Las Casas ingresa a la orden dominicana en septiembre de 1522. Hace estudios teológicos y jurídicos, a pesar de estar ya ordenado sacerdote, y empieza a escribir. Redacta el *De unico vocationis modo* y comienza la *Historia de las Indias*. Trabaja en Centroamérica y en México y pacifica a los indios de Vera Paz, Guatemala.

En 1540 va a España y presiona para que de las juntas de Valladolid, Monzón y Barcelona, surjan las Nuevas Leyes en 1542-1543, que mejoraban mucho la situación de los indígenas, aboliendo la esclavitud y la encomienda. Pero no fueron cumplidas. Escribe la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Es nombrado obispo de Cuzco (Perú) y no acepta. Se

Pérez Fernández, *Fray Bartolomé de Las Casas*, Caleruega, Ed. OPE, 1984, p. 20. Del mismo autor, *Cronología documentada de los viajes, estancias y actuaciones de fray Bartolomé de Las Casas*, Puerto Rico, Universidad Central de Bayamón, 1984.

le nombra obispo de Chiapas, y tampoco quiere aceptar, pero lo convencen los dominicos de Valladolid, para ayudar mejor a los indios. Obtiene enmiendas y mejoras a las Nuevas Leyes, y recluta 46 dominicos para ir a su sede de Ciudad Real. Allí encuentra amotinados a los encomenderos contra las leyes nuevas. Su vida estuvo en peligro varias veces. Y fue a la ciudad de México en 1546 para ver la mejor manera de que se cumplieran esas leyes tan adversas a los encomenderos.

En vista de que no logró mucho, se embarca a España en 1547. Va a Valladolid, a la corte, y vive en el célebre convento de San Gregorio. Combate a Ginés de Sepúlveda y su *Democrates secundus*, evitando que se publique en España. Por lo cual, Sepúlveda acusa al *Confesonario* de Las Casas ante la Inquisición. El dominico sigue escribiendo (*Treinta proposiciones muy jurídicas*, 1548 y *Tratado comprobatorio del imperio soberano*, 1549). Y, en 1550, en las juntas de Valladolid, tiene su famosa polémica con Sepúlveda.

Logró hacer ver la racionalidad de los indios y lo injusto de la guerra, por lo cual se ordenó suspender las "conquistas".

Ese año renuncia a su obispado y trabaja en San Gregorio estudiando y escribiendo en favor de los indios. El año de 1552 trabaja en Sevilla, en el convento de San Pablo, donde estaba la Biblioteca Colombina, para terminar su *Historia de las Indias*. Reúne en un volumen sus tratados; en él incluía, además de los que ya hemos mencionado, el *Octavo remedio* (1542), *Principios de los que se ha de partir en defensa de los indios* (1544), *Tratado sobre los indios esclavos* (1548) y la *Controversia* con Sepúlveda, reseñada por Domingo de Soto (1550-1551). En el colegio de San Gregorio, de Valladolid, termina su *Apología* contra Sepúlveda, y la *Apologética historia sumaria*, que separó de la *Historia de las Indias*.

Para ayudar a los indios había pedido que se llevaran negros, pero también señala los desmanes que se hacían con ellos. Siendo rey Felipe II, que tenía muchos gastos de guerra, los españoles del Perú le ofrecieron en 1555 ayuda si violaba

las *Leyes Nuevas* y les concedía las encomiendas a perpetuidad. El rey acepta, por sus gastos, pero Las Casas, a base de memoriales y cartas, lo hace desistir. No se concede la tal perpetuidad. La corte estaba ahora en Toledo; allí va Las Casas en 1560, insistiendo en su lucha libertaria. Reside en el convento de Atocha, en las afueras de Madrid. Escribe *Los tesoros del Perú* y el *Tratado de las doce dudas*. En 1564 redacta su testamento y una carta al papa Pío V en favor de los indios. Siempre en su lucha de defensa del Nuevo Mundo, le llega la muerte en Madrid, el 18 de julio de 1566.

VISIÓN LASCASIANA DEL SER HUMANO

Bartolomé de Las Casas, al igual que Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, parte de una visión filosófica y teológica del hombre. Esto se ve en su polémica con Sepúlveda. Dicha polémica no era acerca de si los indios eran racionales o no, sino por el grado de su racionalidad, en el sentido de si eran tan bárbaros como para poder gobernarse o requerían de un gobernante español. Y Las Casas defendió que eran capaces de gobernarse por tener un alto nivel racional, testimoniado por el grado de cultura que habían alcanzado.[3]

En 1550, Carlos V convocó una junta en Valladolid para discutir los problemas de la licitud de la conquista. Las Casas aplica sus principios de antropología filosófica. Ginés de Sepúlveda sostenía que los indios eran bárbaros y, según Aristóteles, los bárbaros eran esclavos por naturaleza, se les podía cargar de cadenas y de trabajos pesados. Dada su incapacidad para gobernarse, tenían que pasar a la tutela de los españoles y, en pago de esa protección, debían trabajar para ellos. Pero Las Casas se le opone, distinguien-

[3] Cf. M. Beuchot, *Filosofía y derechos humanos en Bartolomé de Las Casas*, Madrid, Ed. Anthropos, en prensa.

do varios sentidos en el término "bárbaro". Sólo en uno de esos sentidos se puede considerar a los bárbaros como merecedores o necesitados de tutela, de que se les den gobernantes españoles, a saber, cuando son bestiales y fieros, incapaces de toda sociedad. Pero Las Casas demuestra que ese sentido no es aplicable a los indios. Uno de los sentidos que al término "bárbaro" daba Aristóteles –al igual que todos los griegos– era el de aquel hombre que no hablaba bien el griego. Tartamudeaba, "barbarizaba" en ese idioma, que era el más culto. Pero, en ese caso, ahora serían bárbaros los que no hablaran bien el idioma del conquistador, o simplemente los que no hablaran el idioma de otro pueblo. Y entonces resultaría que todos serían bárbaros. Otro sentido era el de hombre malo y cruel, pero de éstos los hay en todos los países. Tampoco puede ser el sentido más fuerte. Un tercer sentido es el de hombres de poca capacidad intelectual, de pésimos instintos y poco menos que salvajes o brutos. Eso los incapacitaría para gobernarse y sólo a éstos se les aplicaría el sentido de "bárbaro" en que es legítimo someterlos a servidumbre natural. Otro tipo de bárbaros serían los no-cristianos; pero –como argumenta Las Casas– éste no es el sentido propio; pues el desconocimiento de una religión no obliga a conocerla; es decir, la ignorancia de la religión no siempre es culpable, porque entonces habría que esclavizar a los musulmanes (cosa que en ese momento no se atreverían a hacer los españoles). Solamente el tercer tipo de bárbaro es el que justifica que se le den gobernantes españoles, y que se le ponga a servir. Pero Las Casas muestra que ese sentido de "bárbaro" no se aplica a los indios. Efectúa su argumentación en defensa de dicha tesis haciendo ver el grado tan elevado que habían alcanzado en la civilización y la cultura.

TÍTULOS LEGÍTIMOS E ILEGÍTIMOS

Al igual que Vitoria, y en seguimiento de él, Las Casas se

pregunta acerca de los títulos legítimos e ilegítimos. Pero, a diferencia de Vitoria y Soto, Las Casas no contó con el ambiente de sosiego y calma necesario para desarrollar ampliamente esta reflexión. Fue un escritor más bien polémico. Los títulos que considera vienen a coincidir con los de Vitoria y Soto, pero Las Casas se ve en algunos de ellos más rezagado; sin embargo, el empuje e intención de liberación fueron exactamente los mismos.[4]

LOS TÍTULOS ILEGÍTIMOS

De los siete títulos falsos que Vitoria denunciaba, Las Casas se centra en cuatro (pecados de los indios, su infidelidad, el dominio universal del emperador y el del papa); aunque los demás quedan *ipso facto* descartados y desechados. Ni siquiera cree que deba dárseles mucha atención. Las Casas rechaza el que los pecados de los indios sean justo título para hacerles la guerra. En esto sigue a Vitoria y a Soto (y ya lo habían dicho Santo Tomás y Cayetano). En efecto, los pecados no privan de los derechos naturales ni positivos humanos.[5] No lo hace, por ejemplo, el pecado de infidelidad, máxime que en los indios no existe propiamente, pues en ellos más bien se daba ignorancia invencible. Como dice él mismo, "por razón precisa del pecado de idolatría, ni de otro cualquier pecado, por enorme, grande y nefando que sea, cometido en todo tiempo de su infidelidad, antes que reciban de su libre y propia voluntad el Santo Bautismo los infieles, mayormente aquellos cuya infidelidad es según pura negación, no pueden ser punidos por ningún juez del mundo".[6] Sin embargo, como

[4] Cf. M. Beuchot, *La filosofía social de los pensadores novohispanos*, México, IMDOSOC, 1990.

[5] Cf. B. de Las Casas, "Algunos principios...", en *Tratados*, México, FCE, 1974 (reimpr.), t. II, p. 1249.

[6] Cf. "Tratado de las treinta proposiciones muy jurídicas", t. I, p. 477.

veremos después, Las Casas encuentra que, si no hay un tipo de pecados que justifique el que se les haga la guerra, sí lo hace el cúmulo de ellos que se concentran en la actitud de opresión que lesiona al inocente, singularmente por ejemplo los sacrificios humanos y la antropofagia.

Las Casas no trata *ex professo* del falso título que alegaba la soberanía del emperador sobre todo el mundo. Tal vez no le parece que sea ni siquiera un argumento digno de tomarse en cuenta, o tal vez no lo esgrimían los adversarios con los que directamente polemiza. De manera indirecta lo rechaza al defender la legítima autoridad de los gobernantes indios. Mas, sin embargo, como también veremos más adelante, admite un imperio ultramarino de los reyes españoles como protección para los indios que hayan abrazado el cristianismo. Este imperio de ultramar es, con todo, superado clarividentemente por Domingo de Soto, quien, en lugar de un imperio político de los españoles sobre los indios, hablaba de otra fórmula: una tutela meramente formal sobre los mismos para ejercer una especie de protectorado que asegurara a los nuevos convertidos el ejercicio libre y pacífico de su fe.

Igualmente rechaza el otro título falso del poder temporal del papa. Solamente le concede el poder espiritual. Pero eso le da al papa cierta injerencia con motivo de la conversión de los indígenas. Si bien no tiene potestad directa temporal, el poder espiritual hace que la tenga de manera consecutiva o consiguiente, para realizar la obligación de conducir a las almas a la fe cristiana. Es decir, que sólo puede intervenir en lo temporal en la medida que sea estrictamente necesaria y suficiente para lograr el fin espiritual de la evangelización. Para ello comisionó a los reyes de España, y sólo para eso tienen potestad sobre los indios: "La causa única y principal de conceder la Sede Apostólica el principado supremo y superioridad imperial de las Indias a los reyes de Castilla y León, fue la predicación del Evangelio y dilatación de la fe y religión cristiana, y la conversión de aquellas gentes, naturales de aquellas tierras, y no por hacerles mayores

señores, ni más ricos príncipes de lo que eran."[7] Con ello no se quitaba a los señores indios sus señoríos ni jurisdicciones, sino que sólo se les sujetaba a los reyes españoles en cuanto a la recepción de la fe.

Los otros tres títulos falsos, como el derecho de descubrimiento —que nunca existió, porque América no estaba desierta, sino que en ella vivían los indios—, la elección de los indios —que no había tal, pues eran forzados por las armas— y la donación de América a los españoles por parte de Dios —que era un desfiguro de la imaginación interesada— no merecieron que los tomara en serio, tan evidente era su flojedad.

LOS SIETE TÍTULOS LEGÍTIMOS

Según Venancio D. Carro, Las Casas no toma en cuenta el primer título legítimo considerado por Vitoria, a saber, el de la *communitas orbis* o derecho de libre comunicación y comercio, que permite inmigrar y asentarse en cualquier sitio con la condición de no lesionar el bien común de ese lugar. Tal vez se deba al sesgo que sus adversarios daban a la discusión. Dependía un tanto de sus polémicas. El propio Carro dice: "sería fuera de lugar, y hasta ridículo, el exigir a Las Casas, apóstol y misionero batallador ante todo, una exposición de los siete títulos legítimos de intervención, al modo de Vitoria, y punto por punto. A pesar de esto, sí es posible descubrir en las obras y escritos de Las Casas las rutas de su pensamiento, sus afinidades con los Vitorias y Sotos, y también sus pequeños fallos, al ocuparse de los problemas, de los derechos y deberes, que se relacionan con este primer título de Vitoria".[8] Pero, por lo menos, Las Casas toma como inspira-

[7] "Algunos principios...", t. II, p. 1249.

[8] V. D. Carro, *Los postulados teológico-jurídicos de Bartolomé de Las Casas. Sus*

ción implícita –ya que no lo aduce explícitamente– este título legítimo estudiado por Vitoria: el derecho de ir a otros países para intercambiar ideas o comercio, y aun para establecerse. Las Casas lo presenta en la forma del derecho de predicar en otras partes lo que se cree ser la verdad.

Mas, a pesar de inspirarse en Vitoria y Soto, Las Casas habla –separándose de ellos– de ciertos crímenes que legitiman la intervención bélica, no porque sean pecados que ofendan sin más a Dios, sino que ofenden a los cristianos; por ejemplo, la blasfemia, ya que no la infidelidad, y la burla y la ofensa a la fe, a sabiendas de lo que se hace. Porque uno de los fines de la guerra justa, como ya lo señalaban Santo Tomás y la Escuela de Salamanca, es el castigo de la injusticia. Con todo, aquí se aparta de Vitoria y de Soto, quienes no creían que se justificara una guerra de castigo, sino sólo de intervención para salvar al que es injustamente oprimido y tiranizado.

El título segundo de Las Casas es: el derecho de predicar el Evangelio en otros países, ya que se cree verdadero ese mensaje.[9] Ciertamente los españoles tenían este derecho humano o natural de predicar la doctrina cristiana en las Indias, y aun de defender a los predicadores con las armas. Pero, como se sabe, no se limitaron a hacer eso, ni parece haber sido sólo eso lo que les importaba. Con el modo como llegaron, violentamente, perdieron ese derecho, pues lo que hacían en verdad era pisotear los derechos de los indios, y valerse de la excusa de cristianizar a los indígenas para encubrir las rapiñas y la opresión que les cometían. En cambio, incluso era justificada la intervención bélica en el caso de que los gobernantes indios incitaran a sus súbditos a impedir o no escuchar la predicación. A menos que también

aciertos, sus olvidos y sus fallos, ante los maestros Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1966, p. 59.

[9] Cf. D. de Soto, "Sumario" de la polémica Las Casas-Sepúlveda, en B. de Las Casas, *Tratados*, *op. cit.*, t. I, p. 335.

los súbditos estuvieran de acuerdo en no oír la predicación, pues no sólo no se les puede obligar a convertirse, sino tampoco a escuchar a los predicadores.

El tercer título legítimo que ponía Vitoria, y que Las Casas considera, es el derecho del rey cristiano de defender a los indígenas ya convertidos, y protegerlos de la tiranía de los gobernantes suyos que quieran hacerles volver a la idolatría. Las Casas lo acepta, como una modalidad del derecho de intervención en favor del inocente que es injustamente oprimido. El *Tratado comprobatorio* de Las Casas se esfuerza por mostrar que los reyes de España no tienen soberanía ni jurisdicción sobre las Indias *ab origine*, o sea, desde un principio, sino *a regimine*, esto es, por las injusticias y tiranías de los gobernantes indios. Se puede incluso pensar que los gobernantes indios no pierden su dominio —sostiene Las Casas—, pero aun así es posible considerar que la promoción de la evangelización requiere que el monarca español tenga jurisdicción sobre dichos gobernantes —quienes conservarían igualmente todas las jurisdicciones que antes tenían—, siendo como un emperador por encima de esos monarcas indios. Y entonces se puede hablar de un *dominium ultramarinum* o *imperium ultramarinum* de tipo político que podrían ejercer por ese título los reyes de España sobre los gobernantes indígenas.

En efecto, Las Casas esgrime —como se verá más explícitamente en el título quinto— el derecho de intervenir en favor de los inocentes. Y adjudica ese derecho al papa. Según Carro, esto lo dice Bartolomé sin ningún fundamento. Tiene razón, pues eso no corresponde tanto al papa, ya que son cuestiones temporales. Es más atinado Vitoria, quien da ese derecho no al papa, sino a cualquier gobierno terreno de buena voluntad.[10] Ciertamente Las Casas concede al papa más atribuciones que Vitoria en ese terreno. En las *Treinta proposiciones muy jurídicas*, la II establece que, de acuerdo con

[10] Cf. V. D. Carro, *op. cit.*, pp. 66-67.

el poder espiritual que tiene el papa, si algo impide la predicación, puede ordenar que sea combatido. Además, dado que el papa había encomendado a los reyes de España la predicación, éstos podían remover por la guerra los obstáculos que se opusieran a tal predicación. Concede demasiado, más que Vitoria y Soto, a los reyes de España, según se ve en su *Tratado comprobatorio del imperio soberano*. Concede mucho al papa y al rey español. Sobre esto dice V. D. Carro que Las Casas quería salvaguardar los derechos de todos: del papa, del rey y de los indios, con sus gobernantes. Pero cometió algunas fallas teóricas, al conceder demasiado —en contra de lo que él quería— al papa y al rey. "Por eso queda ahora muy lejos de los Vitorias y Sotos, que, como teólogos profesionales, no se permitían fallas de esta naturaleza. Acierta, sin embargo, Las Casas, al no olvidar los derechos naturales y humanos de los indios, antes de convertirse, y aun después, aunque les busque un ángel tutelar, bajo el imperio español, que sin duda les venía muy bien, cumpliendo con las leyes naturales, humanas y divinas. Al resucitar la teoría medieval, teocrática por un lado y cesarista por el otro, que sepultaron definitivamente los Vitorias y Sotos, se olvida Las Casas, ya sea de momento, del origen del poder civil y de los derechos de los pueblos y naciones soberanas e independientes, que no tenían el deber de acatar ningún imperio contra su voluntad. Así lo estaban haciendo las naciones europeas, desde tiempos pasados, al forjarse las nacionalidades."[11]

El cuarto título es el derecho que tiene el papa de encomendar la protección de los conversos a un rey cristiano, como el español. Las Casas sólo aclara que eso no garantiza al rey español la conquista material, sino sólo en la medida en que eso favorece la finalidad espiritual de la evangelización. Pero esta tutela de los reyes de España sobre las Indias debe hacerse sin merma ni detrimento de la autoridad de los reyes indígenas. Si los indios se convierten a la fe y aceptan

[11] *Ibid.*, pp. 75-76.

la soberanía del rey español, por su propia voluntad, entonces el rey de España puede proteger a los cristianos nuevos, y los señores indígenas conservan y retienen sus jurisdicciones. Esto se ve en *Los tesoros del Perú* y en la *Controversia* con Sepúlveda.

El quinto título es el derecho de intervenir para evitar que los indios sigan cometiendo sus pecados nefandos, no como un castigo por esos pecados, sino para salvar a los inocentes que son víctimas de ellos, como la antropofagia, los sacrificios humanos, la tiranía, etc. En las *Treinta proposiciones muy jurídicas*, prop. XXVII, alega que esto lo pueden hacer los españoles fácilmente y sin dañar a los indios, por sólo la predicación de la fe; y aun atenúa mucho más que Vitoria y Soto la aplicación de esto a los indios, alegando que eran costumbres paganas que no logran opacar la cultura y civilización que tenían, y se pueden quitar con el Evangelio.

El sexto título es la voluntad de los indios, dado que quieran libremente cambiar de gobernantes y aceptar como tales a los reyes de España, mediante un plebiscito. Esto es recalcado en *Los tesoros del Perú* por Las Casas.[12]

El séptimo título legítimo es la defensa de los aliados. Las Casas aduce –aunque tiene dudas y discute algunos aspectos suyos– las alianzas que se hicieron con los tlaxcaltecas, y se apoya más en los nuevos cristianos indios como aliados de los españoles, pues requieren de su defensa para vivir en paz como cristianos, sin ser molestados por sus gobernantes o por otros súbditos que no hayan aceptado la fe.

BALANCE DE LA DOCTRINA DE LAS CASAS

Bartolomé de Las Casas intenta seguir a Vitoria y a Soto, y por ello se le puede ubicar dentro de la Escuela de Salaman-

[12] Cf. B. de Las Casas, *Los tesoros del Perú*, Madrid, CSIC, 1958, pp. 269 y 279.

ca. Los sigue en las líneas generales de la polémica sobre la licitud de la conquista. Pero también se aparta de ellos en ciertos puntos, donde incluso parece desmerecer en comparación con esos dos maestros. Por ejemplo, se aparta de Vitoria al considerar que la guerra de conquista se puede hacer a los indios como un justo castigo de sus blasfemias contra los cristianos, alegando que uno de los fines de la guerra justa es ser punitiva de las injurias. También se aparta de Soto al proponer un *dominium ultramarinum* de índole política, mientras que el segoviano pensó en un *dominium ultramarinum* solamente de tutela jurisdiccional en lo tocante a la fe. Sin embargo, fue muy grande y loable el esfuerzo de Las Casas por defender el derecho del indígena.

TORIBIO DE BENAVENTE O MOTOLINÍA

Entre las voces que trataron de justificar la esclavitud y la guerra de conquista como medio de evangelizar, podemos colocar al franciscano fray Toribio de Benavente o Motolinía. Fue muy contrario a Las Casas y en una famosa carta que escribió al emperador se dedica a denigrarlo, tratando de ponerlo como alguien que exageraba las cosas.

RASGOS BIOGRÁFICOS

Fray Toribio de Paredes o de Benavente vino con los doce primeros franciscanos que llegaron a México, en 1524. A su paso por Tlaxcala adquirió el apodo de Motolinía, que en náhuatl significa "pobre". Ejerció un celoso ministerio apostólico, fue un gran evangelizador y además ocupó cargos de responsabilidad en su Orden. Fue guardián de numerosos conventos, en toda la Nueva España, hasta Guatemala. Es elegido provincial en 1548. En 1555, siendo guardián en Tlaxcala, redacta la carta contra Las Casas al emperador Carlos V. A causa de esa carta es encerrado más de un año por los mismos franciscanos —que la interceptaron—, porque daba informaciones sobre la Nueva España que no estaba autorizado a dar. Su muerte acaece en México el año 1569.

CONTENIDO TEÓRICO DE LA CARTA

En su carta de 1555, Motolinía expone al emperador varias cosas, en la mayoría de las cuales manifiesta su adversidad

con Las Casas. Llega a decir de él: "No tiene razón el de las Casas de decir lo que dice y escribe y emprime; y adelante, porque será menester, yo diré sus celos y sus obras hasta dónde allegan y en qué paran, si acá ayudó a los indios o los fatigó."[1] Pero, haciendo caso omiso de las cosas concretas y a veces muy personales que dice contra Las Casas, nos centraremos en los principios doctrinales que establece.

Para quitar al monarca los escrúpulos que le ponía Las Casas por haber invadido las Indias, Motolinía le dice que el principal señorío de México eran los aztecas; ellos habían ganado la supremacía. Pero eran idólatras y crudelísimos, y honraban a sus dioses con sacrificios humanos. Pues bien, uno de los méritos de la conquista ha sido "impedir y quitar estas y otras muchas abominaciones y pecados y ofensas que a Dios y al próximo públicamente eran hechas, y plantar nuestra santa fe católica...".[2] Añade que estos indios oprimían a los otros, y sacrificaban no sólo a los guerreros sino también a los inocentes: "andaban por muchas partes haciendo guerra y salteando hombres para sacrificar a los demonios y ofrecerles corazones y sangre humana; por la cual cabsa padescían muchos inocentes, y no parece ser pequeña cabsa de hacer guerra a los que ansí oprimen y matan los inocentes; y éstos con gemidos y clamores demandaban a Dios y a los hombres ser socorridos, pues padescían muerte tan injustamente. Y esto es una de las cabsas, como V. M. sabe, por la cual se puede hacer guerra."[3] Causa justa es la defensa de los inocentes, que también esgrime Las Casas, junto con la Escuela de Salamanca. Pero no lo es el castigo de esos pecados, cosa en la que fray Bartolomé se apartaba de su escuela salmantina, aunque Motolinía quiere colorearlo como una situación en que esos pecados se hacían por injuriar a la fe cristiana,

[1] T. Motolinía, "Carta al Emperador", en I. Pérez Fernández, *Fray Toribio Motolinía, O. F. M., frente a fray Bartolomé de Las Casas, O. P.*, Salamanca, Ed. San Esteban, 1989, p. 113.

[2] *Ibid.*, p. 112.

[3] *Ibid.*, p. 130.

lo cual no es creíble, dado el desconocimiento de ella que tenían los indios. Donde sí se aparta de Las Casas y lo combate con tesón es en la manera de efectuar la predicación.

Motolinía, ponderando las matanzas que se han hecho de misioneros, quiere que, a diferencia de lo que en la práctica ha hecho Las Casas, se envíen bien protegidos por las armas; pues, aunque el obispo de Chiapas hablaba de proteger la predicación, prefería enviar a los evangelizadores en son de paz y tratando de convertir por la persuasión caritativa y el buen ejemplo. La Escuela de Salamanca apoyaba lo que pedía Motolinía, a saber, que la predicación fuera protegida por las armas. Pero iba más allá. Quería que se les obligara a escuchar la predicación. En efecto, dice que las guerras de conquista han sido justas, porque hay que obligar a los indios a oír la predicación. "Pues a V.M. conviene de oficio darse priesa que se predique el santo Evangelio por todas estas tierras; y los que no quisieren oír de grado el santo Evangelio de Jesucristo, sea por fuerza, que aquí tiene lugar aquel proverbio: 'Más vale bueno por fuerza que malo de grado'."[4] Con ello se opone diametralmente a Las Casas, quien no quería que se obligara a los indios a oír la predicación (no ya a convertirse, sino ni siquiera a prestar atención, si no querían), e insistía en que aun a eso había que persuadirlos.

También se opone Motolinía a Las Casas en la cuestión de la esclavitud. Pide al monarca que consulte a los letrados para ver si es verdad lo que dice el dominico: que no se puede absolver a los encomenderos que se confiesan, sin exigir la restitución de la libertad y de los bienes a los indios. Se refiere a las normas que pone Las Casas en su *Confesonario*. Se duele de esa obra, diciendo que muchos de sus ejemplares manuscritos habían sido recogidos por él y quemados por orden del virrey Mendoza, por las cosas "falsas y escandalosas" que contenía. Y lo que decía era que lo que los españoles tenían

[4] *Ibid.*, p. 120.

era mal habido, incluso lo que hubieran adquirido con su trabajo. Allí condenaba también Las Casas los tributos, los repartimientos, las encomiendas y otras injusticias de la conquista. Todo eso le parece exagerado a Motolinía. Alega que se da buen trato a los indios, se les hace justicia y se les catequiza. Piensa que los que han sido hechos esclavos lo han sido justamente, pues la corona permitió la esclavitud y aun envió el hierro para marcarlos. Y muchos españoles los han comprado *bona fide* en las plazas. De Las Casas dice: "Yo me maravillo cómo V. M. y los de vuestros Consejos han podido sufrir tanto tiempo a un hombre tan pesado, inquieto e importuno y bullicioso y pleitista, en hábito de religión tan desasosegado, tan mal criado y tan injuriador y perjudicial y tan sin reposo."[5]

BALANCE DE LA DOCTRINA DE MOTOLINÍA

Junto con causas o títulos de guerra justa que también aceptaban los teólogos de la Escuela de Salamanca y Las Casas, Motolinía añade otros que a ellos les resultaban inaceptables, como el forzar a oír la predicación, o que no estaban del todo claros, como el castigo de la idolatría en cuanto injuria hecha a la fe cristiana. Y, sobre todo, discrepaba de Las Casas en la cuestión de la esclavitud. Motolinía defendía la legitimidad de la esclavitud impuesta a los indios, mientras que Las Casas pensaba que de ningún modo lo era.

[5] *Ibid.*, p. 115.

VASCO DE QUIROGA

También en la Nueva España se discutió el tema de la conquista, y ya desde muy pronto. Tal es el caso del obispo de Michoacán, don Vasco de Quiroga, quien llegó como oidor en la Segunda Audiencia de México. Antes de que Vitoria comenzara en 1534 su teorización sobre esta problemática, don Vasco la sintió agudamente, y comenzó a reflexionar sobre ella en 1531, en su carta al Consejo de Indias, y principalmente en 1535, en su *Información en derecho*, que redactó como oidor de la Segunda Audiencia de México. Allí presenta sus opiniones al respecto. Y después se mantiene en contacto con las polémicas de Las Casas —a quien no apoya en contra de la perpetuidad de las encomiendas—, encontrándose don Vasco en Valladolid, y también con Vitoria, por su relación con el provincial dominico fray Miguel de Arcos, que conoció sus escritos.

RASGOS BIOGRÁFICOS

Vasco (o Blasco) de Quiroga (Madrigal de las Altas Torres, España, hacia fines de la década de 1480-Uruapan, 1565), vino a México en 1531, como licenciado en derecho, formando parte de la Segunda Audiencia de México, que tenía que corregir los atropellos de la primera.[1] Era, pues, un laico, pero fue tan bien vista su labor de deshacer entuertos, que

[1] Cf. F. Miranda, "Vasco de Quiroga, artífice humanista de Michoacán", en C. Herrejón Peredo (ed.), *Humanismo y ciencia en la formación de México*, Zamora, México, El Colegio de Michoacán, 1984, p. 133.

resultó electo obispo de Michoacán, aun cuando no era sacerdote. Por eso fray Juan de Zumárraga le confirió todas las órdenes clericales y además la consagración episcopal, en 1538.

Cuando era oidor, escribió su famosa carta sobre el experimento social de los hospitales de Santa Fe (1531). Defiende los derechos humanos de los indios en contra de la Audiencia anterior en su *Información en derecho* (1535); en ella se reflejan sus ideas de justicia, sobre todo en cuanto al derecho de conquista, a la adecuada colonización y la correcta evangelización.[2]

Ya obispo de Michoacán, funda en 1543 el hospital de Santa Marta, que desembocará en su labor social de los hospitales-pueblo. Además erige el colegio de San Nicolás, para formar a sus sacerdotes. En él se enseñan lenguas indígenas, que el mismo prelado dominaba. También funda el colegio de niñas y otras escuelas, tanto para niños como para adultos.[3] Planea su catedral y su ciudad diocesana para propiciar la fusión de la raza española y la indígena, como laboratorio de mestizaje; pero el virrey de Mendoza se opuso a que se mezclaran españoles e indios y pide que haya dos ciudades, una para cada raza.

En las juntas de Valladolid, en España (1550), se opone a Bartolomé de las Casas —siguiendo honestamente su conciencia— y vota en favor de que los repartimientos o encomiendas se den a los conquistadores a perpetuidad. No porque solapara esa injusticia, sino porque le parecía que era separar a indios y españoles —como en efecto quería Las Casas— y con ello se impediría el mestizaje racial y cultural. "Para Quiroga, utilizando el símil del cuerpo humano, indios y españoles como elementos de la nueva sociedad era imposible separarlos ya; había que favorecer el que cada uno jugara su propio

[2] Cf. F. B. Warren, *Vasco de Quiroga y sus hospitales-pueblo de Santa Fe*, Morelia, Universidad Michoacana, 1977.

[3] Cf. R. Valdez, *Estudio sociopedagógico de la obra educativa de don Vasco de Quiroga*, México, 1975.

papel y en su realismo ve la conveniencia de que tomaran los españoles el papel rector, pero que a la manera del cuerpo humano ellos constituyeran el esqueleto, siendo capaces de dar la estructura del mismo, guardados y sustentados por los indígenas, a manera de la carne en el cuerpo humano."[4]

En 1554 aparece de nuevo en Michoacán, en su sede de Pátzcuaro, donde trabajará hasta su muerte. Se dedica a consolidar su obra de fundar hospitales y centros de capacitación para los indígenas. El año de 1555 asiste al primer Concilio Provincial Mexicano, donde logra que se haga obligatoria la construcción de un hospital cerca de la iglesia de cada pueblo. Imprime un catecismo o doctrina, promueve nuevos cultivos, mejora las artesanías y organiza los mercados. Dedicado plenamente a esas actividades altruistas (según se ve en su testamento) le llega la muerte, en Uruapan, el 14 de marzo de 1565.

DISCUSIÓN DE LA CONQUISTA

En su carta de 1531 al Consejo de Indias, don Vasco expresa que la única legitimación de la presencia de los españoles en las Indias es la evangelización,[5] por lo cual condena las guerras de conquista y los esclavos que se hacían en ellas.

La obra principal de don Vasco es su *Información en derecho*, de 1535, justo un año después de las primeras obras de Vitoria acerca del tema, si no es que al mismo tiempo en que él las redactaba. En esa *Información*, don Vasco vuelve a decir que es injusta la guerra que se lleva contra los indios.[6] Sigue

[4] F. Miranda, *art. cit.*, pp. 142-143.

[5] Cf. V. de Quiroga, "Carta al Consejo de Indias", en R. Aguayo Spencer, *Don Vasco de Quiroga, taumaturgo de la organización social. Seguido de un apéndice documental*, México, Ed. Oasis, 1970, p. 78.

[6] Cf. V. de Quiroga, *Información en derecho*, ed. C. Herrejón Peredo, México, SEP, 1985, p. 68.

a Cayetano en la clasificación de los infieles, y ve que éstos no daban ningún motivo para ninguna guerra justa. Cayetano distinguía tres clases de infieles, unos que son súbditos de los cristianos de hecho y de derecho (p. ej. los judíos y moros que viven en territorio cristiano), otros que son súbditos de derecho pero no de hecho (p. ej. los musulmanes que ocupaban Tierra Santa), y otros que no son súbditos ni de hecho ni de derecho (los que habitan tierras que nunca han sido de cristianos). Los indios ocupan esa última clase, y por ello nunca fue justa la guerra en la que se les esclavizaba.

De manera muy parecida a Vitoria y Las Casas, y al modo como veremos en Zumárraga, don Vasco dice que la única justificación de la guerra a los indios sería la resistencia que opusieran a la predicación, o las dificultades que pusieran a los conversos. Don Vasco cree que no han rechazado la predicación y que se han convertido voluntariamente y hasta de buen grado, en lo cual coincide con Zumárraga; pero le parece que el gobierno que tenían no favorecería esa nueva vida cristiana, por lo que se justificó poner por encima de ellos a los españoles, incluso por la guerra, y en eso se distingue del modo de pensar del arzobispo. En efecto, para el obispo de Michoacán es muy claro que existe la obligación de predicar el Evangelio, lo cual da derecho a remover los obstáculos que tenga, y el gobierno indígena la obstaculizaba, por lo que fue necesario, mediante esa guerra de conquista, poner por encima de los gobernantes indios a los gobernantes españoles. Don Vasco quería que se les conservaran sus gobernantes nativos, pero que estuvieran supeditados a algunos gobernantes superiores que serían españoles, con el fin de proteger y fomentar la evangelización. Por eso lo llamaba un gobierno mixto.

Hay que notar que don Vasco, al igual que la mayoría de los teóricos de la conquista, y en seguimiento de Santo Tomás, no dice que se convierta a los indios por la fuerza, sino que se proteja y favorezca la predicación. Sólo se podía intervenir bélicamente para realizar la obligatoria misión evangelizadora. Pero los conquistadores se valieron de ello

para decir que la guerra de conquista era necesaria además para quitar el poder y la riqueza a los indios; la justificaban así y la aprovecharon para expoliar a los indios. Mas don Vasco insiste en que la conversión debe ser voluntaria y por ello la predicación ha de ser pacífica y por la persuasión caritativa. Sólo si un gobierno impide predicar y difundir pacíficamente ese gran tesoro que es la fe, justifica el que se le haga la guerra. Así los gobernantes indios, al no permitir la predicación pacífica y al perseguir a los que se convertían, hicieron que hubiera guerra justa contra ellos y que justamente se les depusiera de sus cargos para que los ocuparan los españoles, sólo para cumplir los fines de la evangelización. Vuelve a basarse en Cayetano, quien reflexionaba sobre las teorías de Santo Tomás acerca de la tiranía, y dice que por tal situación persecutoria, los indios tenían gobernantes tiránicos y había derecho de intervención para liberarlos de sus mismos soberanos. Dado que los indios y sus gobernantes hacían violencia a la evangelización, la guerra que se les hacía era una "pacificación".

Pero, en todo caso, aclara que esa guerra que se les hace no es para destruirlos ni para esclavizarlos. Por ello combate el modo torcido y perverso como se realizó la conquista. Los conquistadores de hecho se basaron en los derechos que había de conquistar a los indios —en orden a la evangelización— para apoderarse de ellos y de sus bienes, y por eso se hizo injusta la guerra de conquista.

Don Vasco insiste en que la esclavización nunca estuvo en los fines justos de esa guerra pacificadora, y que hay que devolverles su libertad y sus bienes, "pues más prohibido es a los fieles tener cosa opresa y mal habida, que no al bárbaro e infiel, mayormente libertad de hombre libre, que de preciosa no se puede estimar".[7] Y propone que se les quiten los gobernantes y jueces españoles que se les han impuesto, para que se les den gobernantes y jueces indios, que estén bajo la

[7] *Ibid.*, p. 140.

supervisión de los españoles, siempre en función de la evangelización.[8] Propone además así el mestizaje racial y cultural, y traza diversos lineamientos sociales para realizar la convivencia de indios y españoles en justicia y paz. Mientras que Bartolomé de Las Casas quería separarlos, por los ultrajes que hacían los segundos a los primeros, don Vasco quería reunirlos, para que se tuvieran caridad y aprendieran a vivir en fraternidad.

EL ATAQUE CONTRA LOS DERECHOS DE LOS INDIOS EN UN OPÚSCULO MUY DISCUTIBLEMENTE ATRIBUIDO A DON VASCO

Se encuentran cosas muy duras en un tratado o "parecer" que se ha atribuido a don Vasco, relativo a la legalidad de la conquista hecha por los españoles y la justicia de la guerra que se movía contra los indios. Es un tratado que lleva por nombre *De debellandis indis*.[9] Versa, como lo indica su título, sobre la guerra que debe hacerse a los indios, y se llamó así porque su autor llega a pensar que se ha constituido en una obligación para los españoles dar a los indios la cultura europea, incluso con la violencia. En cuanto a la autoría del opúsculo, preferimos hablar de "el autor" del mismo, por considerar que aún no está decidida su atribución a don Vasco. Son atendibles las razones que aduce Silvio Zavala para hacer dudar de que sea del obispo de Michoacán: utilización de autores que no se hallan en las obras indiscutiblemente quiroguianas, diversidad de opiniones, etc. Sobre

[8] *Ibid.*, pp. 219 *ss.*

[9] Cf. V. de Quiroga, *De debellandis indis*, ed. R. Acuña, México, UNAM, 1988. Es René Acuña, el editor, quien atribuye este tratado a don Vasco. Pero a esa tesis de la autoría de don Vasco se opone Silvio Zavala, "En busca del tratado *de debellandis indis* de Vasco de Quiroga", en *Historia Mexicana*, 17/68 (1968), pp. 485-515; B. Biermann, "Don Vasco de Quiroga y su tratado *de debellandis indis*", en *ibid.*, 18/72 (1969), pp. 615-622; S. Zavala, "En torno del tratado *de debellandis indis* de Vasco de Quiroga", en *ibid.*, 18/72 (1969), pp. 623-626.

todo, nos hace fuerza lo que Zavala dice de que el *De debellandis indis* de don Vasco fue dictaminado por el provincial dominico español fray Miguel de Arcos, y en el resumen que hace del libro de Quiroga se encuentran doctrinas contrarias a las que se exponen en el manuscrito anónimo de la Colección Muñoz de la Academia de la Historia de Madrid (en el que se escribió que podía ser de don Vasco), y que es el que ahora estudiaremos.[10] Esperaremos, por lo tanto, a que se decida la autenticidad quiroguiana de este tratado y, mientras, tendremos que abstenernos de atribuirlo a don Vasco.

El autor del opúsculo, al establecer las opiniones contrarias a la suya, dice que algunos aseveran que no se puede hacer la guerra a los indios, y cita a Cayetano, quien afirmaba que, tanto por derecho natural como por derecho de gentes, no se puede despojar a los indios de sus bienes, ya que voluntariamente se convertían al Evangelio.[11] Más aún, por derecho divino existe la obligación de la caridad, que impulsa a socorrerlos. De acuerdo con ello, resulta injusta la guerra a los indios, ya que sus bienes les pertenecen, y los españoles no les pueden quitar sus reinos, como lo han hecho indebidamente. Sobre todo porque ya están convertidos y bautizados. Pero el autor se opone a esa opinión, y dice que sí es lícito. Se basa en el famoso Ostiense, para quien los infieles son indignos de tener dominio. Alega además, con exégesis forzada, que todos los reinos pertenecen a Cristo, y él los quitaría a los infieles. Además, dice alegando la torcida autoridad de Torquemada en este punto, él los entregó a San Pedro, y, por lo tanto, al papado. Incluso es el papa quien los concede al emperador. Así éste ha recibido de aquél el gobierno de las Indias. Por eso el emperador español se ha

[10] Cf. S. Zavala, "Algo más sobre Vasco de Quiroga", en J. I. Saranyana *et al.* (eds.), *Evangelización y teología en América (Siglo XVI)*, Pamplona, Eunsa, 1990, v. I, pp. 395-411.

[11] V. de Quiroga, *op. cit.*, p. 145.

apoderado justamente de sus reinos.[12] Y el papa no le dio esos reinos para fines espirituales, ya que ésos se los reserva para sí, sino para fines materiales, como compete a los seglares.

Expresa que no funcionan las razones de Cayetano, pues sólo lo harían si los reyes de España se hubieran apoderado de las Indias por su propia iniciativa; pero lo hicieron autorizados por el papa. Menciona la distinción de infieles que hace Cayetano: los que reconocen el dominio de la iglesia, y por eso deben ser tolerados; y los que no tienen contacto con los cristianos. De estos últimos dice que no tienen dominio, por no reconocer al papa ni al emperador. Pueden poseer cosas particulares, pero no tener reinos.[13] El autor, a lo de la infidelidad añade: "Además, porque eran idólatras, adoradores de ídolos, haciéndose entre sí injusticias, matándose y robándose unos a otros y ofreciéndose a los demonios, como está manifiesto en tantísimas cosas dignas de memoria que dejaron escritas quienes los conquistaron."[14] Cree haber contestado a su principal oponente, Cayetano, y a sus seguidores. Pero en verdad no lo ha hecho, sino que mantiene un papismo de las dos espadas que es insostenible, así como la insensata opinión del Ostiense, de que los infieles por su pecado pierden el dominio, sin que los disculpe su ignorancia.

Es tan opuesto este parecer a las doctrinas fidedignamente quiroguianas, a saber, inspiradas en buena parte por Cayetano, que no parece de ninguna manera ser de don Vasco. Además, su argumentación es tan discutible y endeble, que eso refuerza muchísimo la duda de que haya sido compuesto por don Vasco de Quiroga. El obispo de Michoacán empeñó su vida, al igual que Las Casas, defendiendo a los indios en contra de las injusticias cometidas por los españoles.[15]

[12] Cf. *ibid.*, p. 157.
[13] Cf. *ibid.*, p. 173.
[14] *Ibid.*, p. 175.
[15] Cf. F. Martín Hernández, "Don Vasco de Quiroga, protector de los indios", en *Salmanticensis*, 34, 1987, pp. 61-85.

LA DOCTRINA DE DON VASCO RECIBIDA MEDIANTE EL RESUMEN DEL DOMINICO MIGUEL DE ARCOS

Conocemos el contenido del auténtico opúsculo de don Vasco por el resumen que, según Silvio Zavala, hace de él fray Miguel de Arcos en el parecer que se le pidió para dictaminarlo.[16] Según el compendio de Arcos, don Vasco sostiene en su opúsculo como tesis principal que no solamente es lícito hacer la guerra a los indios que están por allanar, sino que el papa y la corona de Castilla están obligados a sujetarlos. La razón es que existe la obligación de hacerles la caridad de sacarlos de su ignorancia del Evangelio; pero no se les puede sacar de esta ignorancia sin sujetarlos, y si eso ha de hacerse violentamente, tiene que hacerse así.

Arcos objeta que no tiene que hacerse por la violencia, pues en tiempos de los apóstoles los paganos se convirtieron por persuasión pacífica. Pero acepta que, dado el carácter de estos indios, que son inconstantes en esa fe que reciben fácilmente, se vuelven de infieles negativamente en herejes, lo cual es más peligroso que los infieles de manera contraria. Pero reflexiona que si esa adversidad a la fe se debe a las atrocidades que cometen los españoles, entonces ellos son en verdad los responsables y culpables de la falta de fe de los indios. También objeta Arcos que no existe la obligación de que el rey de Castilla sujete a los indios que quedan por sujetar (no se refiere a los que están ya sujetos) para convertirlos, pues no tienen jurisdicción sobre ellos. Alega que eso no se ve en la comisión dada por el papa Alejandro VI a los reyes católicos.

Por otra parte, Arcos piensa que el papa sólo puede enviar a guerrear a algún rey cristiano si los indios se oponen a la predicación, pero no con una guerra tan desproporcionada;

[16] Este compendio se encuentra en la compilación de Lewis Hanke, *Cuerpo de documentos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas*, México, FCE, 1977 (reimpr.), pp. 1 *ss*.

sobre todo, aunque se les venza, no se les pueden quitar sus señoríos y propiedades, sino sólo tomando algunos tributos que compensen lo gastado en esa guerra. En efecto, el papa no es señor temporal de las cosas mundanas, y sólo puede disponer de ellas con un fin espiritual. Además, le parece que al papa se le ha engañado mucho en cuanto a las cosas del Nuevo Mundo, y a veces emite documentos concediendo potestades que sería mejor que no concediera. Igualmente recalca la mala intención de enriquecerse que llevan los más que van a América (y de ninguna manera es intención de evangelizar, la cual llevan muy pocos).

Arcos dice que también el autor de ese opúsculo arguye que hacer guerra a los indios para sujetarlos no es hacerles guerra, sino antes bien quitarles muchas guerras que traen entre sí, muy crueles. Pero Arcos objeta que esto no prueba lo que se quiere concluir, porque no se han de hacer males para que vengan bienes. No todo lo que puede tener buen éxito y buenos efectos es cosa lícita, por lo que esa guerra sigue siendo injusta. Para Arcos, sólo es posible hacer guerra justa a los indios que quedan por conquistar en estos casos: "Sy todos o los más o sus caçiques no consienten que el Santo Evangelio se predique en sus tierras y provincias. Sy convirtiéndosse algunos de los indios a la fe cathólica, sus caçiques y señores o los otros indios trabajassen de los pervertir y de bolvellos a sus errores. [...] Sy algunos de los indios son con manifiesta injusticia maltratados de los otros que son más y más poderosos, mayormente sy los opressos nos demandan socorro... Sy algunos que de su voluntad se an hecho amygos y aliados de los christianos, son maltratados de otros, el Rey de Hespaña es obligado por las leyes de amistad y compañía a bolver por ellos, haziendo guerra a los que les hazen algún agravio, para que sus amigos bivan en paz."[17]

Arcos, al igual que Las Casas, parece más radical que don

[17] *Ibid.*, p. 9.

Vasco en su proclamación de la injusticia de las guerras de conquista. En realidad, cada uno lo hizo a su manera y siguiendo honradamente principios diferentes. Aunque a veces nos resulta paradójico, don Vasco fue defensor de los indios a pesar de haber defendido la licitud y aun la obligatoriedad de hacerles la guerra para inculcarles la civilización europea y el Evangelio.[18] Sigue siendo liberador en su intento, ya que él veía esa imposición como necesaria para dar al indígena, desde la nueva cultura que recibía, una autonomía y una libertad que le fueran propias.

BALANCE DE LA DOCTRINA DE QUIROGA

A pesar de que don Vasco no apoyó en todo a Las Casas, y de que no llegó a las magistrales tesis de Vitoria y Soto —por eso fray Miguel de Arcos se muestra en desacuerdo con él en varios puntos, cuando dictamina su escrito—, sin embargo, se coloca en lo esencial dentro de esa corriente que sólo pretendía legitimar la conquista armada en función de la predicación del Evangelio, esto es, para permitirla y asegurar a los predicadores.

[18] Cf. M. Bataillon, "Vasco de Quiroga et Bartolomé de Las Casas", en *Revista de Historia de América*, 33, 1952, pp. 83-95; G. Vargas Uribe, "La influencia de la *Utopía* de Moro en los hospitales fundados por don Vasco de Quiroga", en *Boletín de la Coordinación de la Investigación Científica de la Universidad Michoacana*, n. 10, 1986, pp. 16-23.

JUAN DE ZUMÁRRAGA

En compañía de don Vasco de Quiroga, hubo en la Nueva España otros teóricos de la conquista que trataron de abordar tan arduo problema guiados por su conciencia bien intencionada. Así vemos al primer arzobispo de México, fray Juan de Zumárraga. Lo hizo en una fecha tan temprana como 1536, cuando Vitoria y Soto apenas habían comenzado su reflexión sobre el problema de Indias. Zumárraga, que difícilmente podía haber conocido la teorización de estos pensadores —y cuando en México Las Casas apenas había comenzado su labor defensiva de los indios— recoge las principales ideas que se oponían a la guerra de conquista por otros fines que no fueran el de la evangelización, ideas que de alguna manera se encontraban ya en el ambiente general.

RASGOS BIOGRÁFICOS

Juan de Zumárraga, cuyo nacimiento se ubica en Tabira de Durango, Vizcaya, entre 1468 y 1469, fue un gran misionero franciscano, que llegó a ser el primer arzobispo de México y siempre se mostró como un acérrimo defensor de los indios.[1] Ya desde que partió de la vieja España a la nueva, zarpaba como obispo electo, en 1528; pero fue consagrado hasta 1533 en otra vuelta a España, a la que había ido a aclarar unas acusaciones que le fueron levantadas por defender a los

[1] Cf. J. García Icazbalceta, *Fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1952; F. de J. Chauvet, *Fray Juan de Zumárraga*, México, 1948.

naturales.[2] Desde que regresó a México en 1534, siguió defendiendo los derechos de los indios, ya como obispo consagrado. Para la educación de los mismos fundó el primer colegio mayor de América, es decir, el de Santa Cruz de Tlatelolco; dio inicio también al de San Juan de Letrán y creó y benefició el Hospital del Amor de Dios. Promovió la fundación de la universidad y la traída de la imprenta. Murió en 1548.

Llevó en su vida una práctica concreta de defensa de los indios, pero también dejó algunas obras teóricas en las que defiende de manera doctrinal los derechos humanos de los indígenas, dentro de una línea escolástica. Tal es, por ejemplo, su *Segundo parecer sobre la esclavitud*. En otros escritos se muestra humanista, pero en éste más bien se manifiesta su orientación escolástica, que es la que todos los misioneros tenían como de fondo; ya sobre ella bordaban algunas influencias renacentistas, pero de manera derivada.[3] Lo más curioso es que en este *Parecer* da la impresión de seguir los lineamientos principales de la Escuela de Salamanca, capitaneada por Vitoria y Soto; pero Herrejón da la fecha de 1536 para ese *Parecer* de Zumárraga, y la *Relectio de indis* de Vitoria fue compuesta entre 1538 y 1539, de modo que el arzobispo de México no podría haberse inspirado en ella, y, de hecho, los primeros escritos vitorianos sobre el tema indiano datan apenas de 1534, dos años antes de este *Parecer*, lo cual hace difícil pensar que ya los conocía Zumárraga, máxime si pensamos que éste vuelve a México exactamente en 1534, después de haber sido consagrado obispo en España el año anterior.[4] Tal vez hace uso de argumentos que estaban en el ambiente, por las polémicas ya comenzadas.

[2] Cf. A. M. Carreño, "Un insigne protector de los indios", en A. M. Carreño, *Misioneros en México*, México, Jus, 1961, pp. 44-48.

[3] Cf. J. de Zumárraga, "Segundo parecer sobre la esclavitud", en C. Herrejón Peredo (ed.), *Textos políticos en la Nueva España*, México, UNAM, 1984, pp. 173-183.

[4] Cf. Escuela de Salamanca, *Carta Magna de los indios*, Madrid, CSIC, 1988, p. 35.

DISCUSIÓN DE LA LEGITIMIDAD DE LA CONQUISTA

Zumárraga se topa desde muy pronto con la teorización sobre la licitud de la conquista. El virrey Antonio de Mendoza le envió un cuestionario con tres preguntas, una de las cuales inquiría si era lícito hacer esclavos de guerra y otra si, al hacer a los jefes indios la declaración de guerra, también se les podía amenazar con ser sentenciados a la esclavitud y a ser herrados como tales. Nótese que el virrey da totalmente por justa y suficiente la declaración de guerra, que no parece ser otra cosa que el famoso "requerimiento", inventado por Palacios Rubios y combatido ferozmente por Las Casas. En esa declaración se incitaba a los indios a aceptar el cristianismo y a someterse a los reyes de España, so pena de ser guerreados. El virrey Mendoza pregunta al primer arzobispo de México si además es lícito amagarlos con la esclavitud, no tanto para asustarlos más, cuanto porque el esclavizarlos se venía haciendo y podría incluirse en el requerimiento, para abreviar las cosas.

La respuesta de Zumárraga a esas dos preguntas que nos interesan para la polémica de la conquista en México se contiene en dos pareceres. Aludiremos al segundo, porque en él responde de manera más cuidadosa y estudiada lo que había dicho en el primero. Allí, al contestar a las preguntas de Mendoza, alude al problema de la licitud de la conquista y expresa sus opiniones al respecto.

Respuesta negativa se da a la licitud de hacer esclavos de guerra, en función de la ilicitud de la guerra de conquista. Son seis las razones en las que Zumárraga apoya su negación. El primer argumento o razón es que "es injusta e inicua"[5] la guerra que se ha declarado a los indios, no importa por qué autoridad se haya hecho, sobre todo si esos infieles vivían en paz y tranquilidad. Aquí está distinguiendo, con Cayetano, a los infieles que lo son por ignorancia y los que no lo son. Si

[5] J. de Zumárraga, *op. cit.*, p. 180.

lo son por ignorancia, no se les puede atacar, sino que hay que predicarles; y, si lo son a sabiendas, hay dos clases: los que no atacan a los cristianos y los que sí los atacan e injurian. A los que viven en paz, aun siendo infieles a sabiendas, no se les puede atacar; sólo hay justa guerra con los que agravian a los cristianos, como los musulmanes, por ejemplo. Pero los indios de América ni eran infieles a sabiendas ni atacaban a los cristianos. Por eso no puede ser justa la guerra que se les hace. Zumárraga no aduce esa subdistinción de manera exhaustiva, pero parece estar pensando en ella. Lo que sí declara es que, al vivir en paz, los indios no pueden ser atacados. En cambio, los españoles los han atacado y robado, por lo cual les han cometido injusticia. Los mismos indios ni siquiera han atacado la religión cristiana, ni con blasfemias ni con persecuciones, sino que incluso se han convertido gustosamente a ella las más de las veces.

El segundo argumento es que se debe propiciar la evangelización, no impedirla. Por eso es injusto guerrear a los indios y mucho más esclavizarlos, porque lo que se quiere es beneficiar la predicación, y esto más bien impide y hace odiosa la predicación de la fe. La predicación debe ser pacífica y por persuasión;[6] y todo lo que se adquiera so pretexto de ella es robo y reclama restitución.

El tercer argumento es que la finalidad que tuvo el papa cuando encomendó las Indias a los reyes españoles era el de la predicación, y esta finalidad no se ha mantenido, sino que se ha suplido por la de la rapiña, con lo cual se ha pervertido y vuelto injusta la presencia de los españoles en América.

El cuarto argumento es que el rey de España quedó obligado a cumplir la finalidad del encargo papal, esto es, la predicación, con medios adecuados; y esto implica además que los reinos de Indias se le han encargado para hacer predicar el Evangelio, y su dominio sobre los indios se reduce a eso.

[6] Cf. *ibid.*, p. 181.

El quinto argumento es que la iglesia tiene un único modo de llamar a los indios a la fe (en lo cual Zumárraga coincide con Las Casas), y es "en paz, sabiduría, instrucción, humildad, benignidad, mansedumbre, liberalidad",[7] que es el modo en que fue hecha la predicación por Cristo y los apóstoles, a saber, mediante el testimonio de una vida santa y no convirtiendo por la fuerza ni robando a los oyentes de la palabra.

El sexto argumento es que la infidelidad de los indios es debida a una ignorancia invencible. Esto lo dice pensando en que ese pecado no les hace merecer justa guerra; y, aunque tienen todos los pecados, no los tiene todos cada uno de los indios, por lo cual no es "salvaje" o "bárbaro" cada uno de ellos. Y, si no son salvajes, no son siervos por naturaleza, y no puede esclavizárseles. Dice esto también porque algunos pensaban que los pecados quitaban los derechos a quienes los cometían, pero él dice que ni siquiera el cúmulo de los pecados —que tenían de manera ordinaria, igual que otros pueblos— les podía quitar sus derechos de modo que hubiese guerra justa. Zumárraga rechaza, pues, que la guerra hecha a los indios sea justa, y sólo concede que el dominio de los españoles sobre los indios se reduce al que se necesita para efectuar la evangelización, de modo que se ve implicado —aunque no lo explicita— el que, una vez realizada y cumplida esa misión, pierden su dominio sobre los indios.

En coherencia con lo anterior, Zumárraga responde también de manera negativa a la pregunta acerca de la declaración de guerra y la amenaza de esclavizar y herrar a los indios. El arzobispo pide al gobierno español que recuerde que lo único que legitima la presencia de los españoles en las Indias es la predicación, y lo increpa por la sangre de Cristo a que "se quiten ya éstas que llaman los míseros ambiciosos y cobdiciosos conquistas, como de verdad sean ellas oprobiosas injurias de nuestra santa fe y del bendito nombre de Cristo, el cual tienen ya renegado y blasfemado estos infeli-

[7] *Ibid.*, p. 182.

ces, ante que lo conozcan y les sea denunciado".[8] Y se duele de que ninguna provisión jurídica del rey de España haya servido para que se dejen de cometer injusticias a los indios.

BALANCE DE LA DOCTRINA DE ZUMÁRRAGA

Vemos que Zumárraga declara ilícita la guerra de conquista porque no es el camino de la conversión al cristianismo, y porque estorba la predicación, en vez de ayudarla. Pero la poca extensión del escrito no nos permite decir que se esté oponiendo a la guerra de conquista en sí, además de oponerse a ella por el modo como ha sido hecha. Sostiene, al igual que Vitoria –pero apenas dos años después de los primeros escritos de éste, por lo que parece difícil que se haya inspirado en él–, que lo único que justifica la presencia de los españoles en América es la tarea de la evangelización, y ella no autoriza a esclavizar a los indios ni a robarles. Pero no dice nada suficientemente explícito acerca de si la evangelización misma (defensa de los predicadores y defensa de los conversos) justifique la guerra de conquista como intervención bélica de España en favor de esos hombres.

[8] *Ibid.*, p. 183.

Fray Alonso, al igual que los demás evangelizadores, consideraba que dentro del bien común de las naciones y del bien particular de los individuos estaba el conocimiento de la religión cristiana. Más aún, los misioneros creían tener el deber de predicarla a todos los hombres y de llevar a todos hacia ella. Dentro de su concepción de la libertad, pedían la de predicar el Evangelio, y en su concepción del bien estaba el pertenecer a la Iglesia. Él veía a la religión cristiana como el mayor bien que se podía entregar a los indios, incluso forzándolos a recibirlo; pues, si no querían recibirlo era por ignorancia del gran bien que se les daba y —como un estado paternalista— había que hacerlos que lo recibieran.[1] Sin embargo, siempre abogó por la suavidad en los métodos misionales, nunca por la violencia; y, en cuanto a los encomenderos y esclavizadores, siempre luchó contra ellos. Por ello puede decirse que promovió la libertad dentro de los límites que su cosmovisión y su ambiente le permitieron. Y lo hizo de manera amplia y decidida, aun más allá de lo que otros lo hicieron en ese momento del descubrimiento y la conquista.

RASGOS BIOGRÁFICOS

Alonso (a veces llamado Alfonso o Ildefonso) Gutiérrez había

[1] Algunos han defendido en alguna medida este paternalismo o proteccionismo, alegando que uno puede ofrecer y hasta imponer algo a otro si cree que puede darle una mejoría en su vida; por ejemplo, el padre puede creer que es mejor prohibirle a su hijo que juegue con armas, o no dejar que haga uso de estupefacientes, etc. Cf. E. Garzón Valdés, "¿Es permisible el paternalismo ético?", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Buenos Aires, 13/3, 1987, pp. 279-298.

nacido en Sigüenza-Caspueñas, provincia de Guadalajara, en España, alrededor de 1504. Hizo sus estudios de gramática y retórica en Alcalá, y los de filosofía y teología en Salamanca. Allí se recibió de maestro de teología, y fue profesor de filosofía hasta 1535, año en que pasa a México, invitado por los agustinos a enseñar en el Nuevo Mundo. Había renunciado a un futuro brillante como profesor de Salamanca, y vino a la Nueva España a fundar estudios de filosofía y teología, para que hubiera buenos predicadores de la fe. Al llegar al puerto de Veracruz se decide a tomar el hábito agustino, y es para él como un segundo nacimiento, por lo que adopta el nombre de ese lugar.

Inicia cátedras de filosofía en los colegios que iba fundando (Tiripetío en 1540, Tacámbaro en 1544 y poco después Atotonilco) y también tiene una de las primeras cátedras en la Universidad Mexicana, que había comenzado a funcionar en 1553.

Su curso de filosofía fue el primero que se editó en el Nuevo Mundo, constando de obras de lógica (*Recognitio Summularum*, México, Juan Pablos, 1554, y *Dialectica Resolutio*, mismo año y lugar) y de cosmología o filosofía natural (*Physica speculatio*, mismo lugar, 1557. El curso tuvo otras ediciones posteriores, tanto en Salamanca como en México). Además, escribió sobre filosofía y teología del derecho, llenando esos escritos de observaciones antropológicas; por ejemplo, sobre la licitud del matrimonio entre los indígenas, su *Speculum coniugiorum* (*Espejo de casamientos*), sobre derecho agrario, sobre la guerra de conquista, la esclavitud, los tributos y los diezmos, etcétera.

SOBRE LOS TÍTULOS DE LA CONQUISTA

Entre esas obras de contenido jurídico y social, se encuentra el *De dominio infidelium et iusto bello*, es decir, sobre el señorío que tenían los indígenas sobre sus tierras y de la justicia de

la guerra que se mueve contra ellos. En ese tratado, en las dudas X y XI, fray Alonso encara dos cuestiones relativas al tema de mayor trascendencia o más candente: ¿qué justifica la guerra de conquista hecha a los indios?, es decir, ¿qué títulos legitiman esa guerra contra los indígenas? O sea, en primer lugar, cuáles son los títulos ilegítimos o que no justifican esa guerra, y cuáles son los títulos legítimos que sí la justificarían. En la cuestión décima expone los títulos ilegítimos, y en la cuestión o duda undécima expone los títulos legítimos. Uno esperaría que se declarara injusta la guerra en conjunto, como casi lo hizo Bartolomé de Las Casas; pero fray Alonso, al igual que don Vasco de Quiroga, encuentra algunas justificaciones de esa guerra de conquista, como veremos en seguida.

Según fray Alonso, son ilegítimos los títulos que se basan en los siguientes fundamentos. En primer lugar, en la infidelidad de los indios, pues su paganismo no los hace reos de ningún castigo, ya que se debe a ignorancia inculpable. Con esto va contra el Ostiense, quien decía que los infieles pierden, por su infidelidad, el derecho de dominio. Pero, al igual que Las Casas, Vera Cruz se opone al Ostiense y, en la línea de Santo Tomás y Vitoria, sostiene que, dado que el dominio es de derecho humano y de derecho natural, y no de derecho divino —mientras que la fe es de derecho divino tan sólo—, el derecho divino no puede anular al natural y, por consiguiente, la infidelidad no puede privar del dominio, tanto en su aspecto de potestad civil como en el de propiedad. (De este modo, tampoco se puede alegar el derecho de descubrimiento y de ocupación, porque no son tierras desocupadas, sino que tienen sus habitantes y sus señores naturales; ni puede esgrimirse la prescripción, porque en ningún caso ha sido de buena fe.)[2]

[2] Cf. A. de la Vera Cruz, "Sobre la guerra hecha a los indios", en M. Beuchot (comp.), *Antología de fray Alonso de la Veracruz*, Morelia, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1988, pp. 316-343. Allí seguimos el texto que comentamos, traducido por Antonio Gómez Robledo en su obra *El magisterio*

En segundo lugar, no es título válido la pertenencia *de iure* del Nuevo Mundo al antiguo imperio romano; nunca perteneció a los romanos, pues se trataba de pueblos desconocidos para ellos. Es algo que también negaron, como sabemos, Vitoria y Las Casas. El emperador puede mover la guerra a los que pertenecen *de iure* a su imperio romano y hacer que lo obedezcan *de facto*; pero en el caso de los indios se da la circunstancia de que ni *de iure* ni *de facto* pertenecieron jamás al imperio romano, y los argumentos que aducían algunos para probar esa pertenencia, más que históricos eran fantasiosos.

El tercer título es igualmente ilegítimo, a saber, las ofensas de los indios a los españoles, pues aquéllos eran agredidos por éstos, y no hacían más que defenderse de una agresión injusta. Si los indios han inferido injurias o agresiones a los españoles, estos últimos tendrían con ellos una guerra defensiva. Fray Alonso recoge ideas sobre la guerra justa que vienen desde San Agustín y desembocan en Vitoria. Pero el hecho es que los indígenas americanos —a diferencia de los sarracenos, por ejemplo— jamás han hostigado a los cristianos, ni les hicieron ningún agravio, ni prohibieron el comercio con ellos (dice, pensando seguramente en el *ius communicationis et commercii* de Vitoria). Luego no es título válido.

De manera muy parecida a Las Casas —que seguía en lo esencial a Vitoria—, fray Alonso declara título ilegítimo la oposición de los indios a la predicación del Evangelio; más bien, en lugar de oponer resistencia, a los indios les gustaba oír el Evangelio, y, si había algunos que se oponían, eran de los menos entre ellos y de los más salvajes. Según algunos, el papa, por la potestad indirecta sobre lo temporal que le confiere la misión evangelizadora, podría compeler y mandar

filosófico y jurídico de Alonso de la Veracruz, México: Porrúa, 1984. Véase también P. Cerezo de Diego, *Fray Alonso de la Veracruz y el derecho de gentes*, México, Porrúa, 1985, pp. 272-273.

que se hiciera la guerra a los infieles que se resistiesen a oír la predicación, esto es, que impidieran a los misioneros predicar, los injuriasen o los matasen. Esta doctrina del Ostiense la aceptaban desde jurisconsultos como Palacios Rubios hasta teólogos como Vitoria. Mas esa predicación ha de hacerse en paz, con buenas palabras y buenos ejemplos. Pero no se hizo así –añade Vera Cruz–, pues eran hombres de la soldadesca, que agraviaban a los indios. De hecho –si no de derecho– no se justifica esa guerra.

Otro título ilícito es la negativa de los indios a recibir la fe. También de modo cercano a Las Casas, Vera Cruz dice que no constituye título legítimo la resistencia de los indios a aceptar la fe, pues, antes bien, después de haber oído con gusto la predicación del Evangelio, fácilmente aceptaban lo que les proponía el cristianismo. Si los indios reciben a los misioneros, los oyen predicar y aun así no quieren convertirse, no dan lugar a guerra justa, porque la fe –como dice Santo Tomás– no puede ser obligada por la fuerza, sólo se puede usar la fuerza para defender la predicación. Esto lo aceptaba aun el Ostiense. Prometeo Cerezo comenta atinadamente que es difícil armonizar esta doctrina con la otra de que los súbditos del emperador *de facto* o incluso *de iure* pueden ser compelidos a la fe por la violencia, y luego esperar que lo hagan voluntariamente. Eso lo llegó a sostener Vera Cruz, pero "no es el resultado de una posición personal intransigente, sino una expresión más en relación con lo que en su tiempo se opinaba en teoría, y en muchas ocasiones, se llevaba a la práctica".[3]

Un sexto título falso lo constituyen los pecados *contra natura* cometidos por los indios, pues el pecado no quita sin más el justo dominio ni vuelve merecedor de la intervención bélica, pues entonces habría que efectuarla en todas las naciones donde haya dichos pecados, que son muchas. También aquí se refleja la enseñanza de Vitoria y la denuncia de

[3] P. Cerezo, *op. cit.*, pp. 284-285.

Las Casas. Si bien, como ya vimos, San Antonino de Florencia decía que el papa podía intervenir para hacer cumplir la ley natural, la escuela salmantina se oponía a ello —en seguimiento de Santo Tomás—, pues el dominio no se funda en el estado de justo o pecador que tenga el hombre.

El séptimo título ilícito es el supuesto retraso mental y estulticia de los indios para gobernarse, pues eso es una patraña. En esto, "Vera Cruz se muestra superior al propio Vitoria, al presentar como causa injustificante, sin ninguna vacilación, la alegación basada en el estado de infantilismo y amencia de los indios. Vitoria, al desconocer personalmente la realidad americana y carecer de elementos de juicio propios para poder emitir una opinión personal, se vio precisado a hacerse eco de los testimonios que llegaban del Nuevo Mundo".[4] Vitoria se resiste a dar crédito a esas noticias, y se mantiene en la duda; pero añade una cautela en la que establece que, aun cuando los indios sean menos aptos que los españoles para gobernarse, eso no los priva del dominio ni justifica la guerra.

El octavo y último título ilegítimo es la conquista mandada por Dios, ya que eso sirve sólo como pretexto para adueñarse con malicia de esos pueblos. Al igual que Vitoria, Vera Cruz enlaza este título con el del castigo por los pecados abominables, y con la idea de una tierra prometida. Era un argumento muy usado por Sepúlveda. Vera Cruz dice que, aun cuando existiese esa orden de Dios —que no la hay—, no se permitirían los latrocinios que se han cometido. Por todo ello, quienes basan sus argumentos en esos títulos, no llegan a legitimar la conquista de los indios por parte de los españoles.

En la duda XI, fray Alonso habla de los títulos legítimos que justifican la conquista. Como primer título aduce la obligación que tienen los indios de recibir la fe, a cuyo cumplimiento pueden ser empujados por el emperador. Esto no corresponde exactamente a la tesis de Vitoria, pues no

[4] *Ibid.*, p. 288.

concede ni de manera indirecta el poder espiritual al poder civil. En cambio, Alonso dice que los indígenas pueden ser compelidos por algún superior con la guerra a recibir la fe, pero siempre y cuando se sepa que no lo harán fingidamente, sino con sinceridad. Este temor existía en el caso de los moros y judíos en España. Pero, a hacer esto puede obligar el mismo rey infiel, al convertirse, o por el rey cristiano, mandándole que reciba la fe y busque el bien y la virtud para sus súbditos. Y, "aunque se podría dar razón del precepto sobre cosas naturales, como el de que no es lícito matar, y no se podría dar de que no es lícito no bautizarse, ello no obsta, porque el príncipe y el legislador no están obligados a dar a sus súbditos la razón del precepto. Es suficiente que sea recto lo que se establece en la ley".[5] Si la fe se propone suficientemente, los indios están obligados a creer, y si no lo hacen pecan, y puede prohibírseles ese pecado, o castigárseles, incluso con la guerra. No todos los pecados se pueden prohibir —como la prostitución, que es un mal menor para evitar otros peores—, pero éstos sí porque van contra la fe. El mismo rey que se convierte puede hacerlo, pues conserva su dominio. Pero si el rey propio no puede hacerlo, tiene que hacerlo un rey extraño. Así, si los franceses no quisieran obedecer a su rey injustamente, entonces el rey de España puede compelerlos a obedecer a su rey legítimo. Incluso se puede hacer la guerra a quienes injurian a la religión; mucho más por la pertinacia en no permitir que los súbditos se conviertan, ya que eso es peor que la blasfemia. Pero no puede hacerse si todos o la mayoría están en contra de recibir la fe, pues habría peligro de apostasía. Tiene que ser sólo si se ve que los indios van de verdad a convertirse. "Sobre los adultos habría la misma razón y consideración, si fueran forzados a recibir la fe. Sin embargo, donde no hay temor, sino se cree probable

[5] A. de la Vera Cruz, "*Relectio de dominio*", en E. A. Burrus, *The writings of Alonso de la Vera Cruz*, Roma-Saint Louis, Mo., Institutum Historicum S. I., 1968, vol. II, n. 767. Seguimos la traducción de Paula López Cruz.

que, aunque al principio vengan forzados, al final libremente seguirán la virtud, sobre todo sus hijos y nietos; entonces, es válida nuestra conclusión de que ellos podrían ser traídos a la fe, y podrían, así, ser compelidos a la fe, observadas estas condiciones, no para que creyeran fingidamente, sino para que quisieran lo que no querían."[6] Es decir, en este punto se ve el talante liberador de fray Alonso: se acerca a Las Casas al considerar que lo decisivo es la voluntad del gentil, a saber, que los infieles quieran libremente convertirse. Pero cree que la voluntad de los gentiles puede estar mal orientada en un principio y que compelerlos al principio a aceptar la fe puede ayudarlos y que después quieran ellos mismos libremente vivir ese Evangelio al que se les obligó en un principio, ahora ya querido gustosamente –como era lo que veían que sucedía las más de las veces–. Quiere, pues, salvaguardar la libertad; pero se da cuenta de que hay que ayudar a orientar bien la libertad, pues sólo es auténtica libertad la que quiere el bien y la virtud, como se sabía desde Aristóteles –la libertad del criminal o la del ignorante tenían que ser orientadas.[7]

Pero la predicación tiene que ser bien hecha, y con buenos ejemplos, pues si se hace mal y con tropelías, los infieles tendrán todo el derecho de no aceptar la fe; y por eso la predicación hecha por los españoles ha fallado. Debido a ello, fray Alonso no discute el que se pudiera compeler a los indios a recibir la fe, pero objeta el modo como fue hecho por los españoles. Es decir, no está en favor de la guerra de conquista; si ella fue necesaria en un principio, fue sólo para empujar a los indios a la fe, dado que era previsible que después la aceptarían de buena gana. En ese momento cesa de tener legitimidad; y, además, el modo como fue hecha, y con tantos

[6] *Ibid.* n. 779.

[7] Esto es un problema aledaño al del paternalismo social, a saber, el de la legitimidad de intervención en asuntos de otros países, creyendo que se hace un bien al intervenir. Esto ha sido tratado también por Ernesto Garzón Valdés, a quien hemos citado ya, en su artículo "Intervencionismo y paternalismo", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Buenos Aires, 16/1, 1990, pp. 3-24.

desmanes, hace que la predicación no haya sido bien realizada por los españoles.

Viene en seguida el segundo título: éste consiste en que, si se ha propuesto suficientemente la fe por predicadores dignos, y se resisten, pueden ser compelidos por el papa; porque es señor en lo espiritual. Y, en realidad, todos los hombres, de cualquier pueblo y religión, son ovejas de Cristo, aunque ahora no crean en él. Por eso están encomendadas al papa en lo espiritual. Si les ha sido propuesta la fe suficientemente, el papa —por razón de ser vicario de Cristo— puede compelerlos. Según aquello de Lucas, 14, 23: "Compélelos a entrar."

El tercer título legítimo es dar un príncipe cristiano a los conversos. Es decir, aun cuando los indígenas hayan recibido la fe, si se ve que hay peligro de que teniendo el mismo gobernante lleguen a apostatar, se les puede quitar, porque sería un mal dominio o gobierno. Todo, como se ve, es en función de la fe. Así, si conviene a la fe, el papa podía privar de su dominio legítimo a los que impidieran su recepción; de esta manera se entiende el que el pontífice tiene supremo poder en lo espiritual, y también —indirectamente— en lo temporal, en la medida en que afecta a lo espiritual. Es la tesis del poder *indirecto* del papa sobre lo temporal. Fray Alonso cree que esto fue un título legítimo importante en vista de la oposición de Moctezuma y otros reyes a la recepción de la fe. "Sin embargo —agrega—, si no hubiera existido el temor de tal apostasía, no habría sido justo privarlos; y de modo semejante, si el bien de la religión cristiana hubiera podido mantenerse a salvo en el caso de que, permaneciendo los antiguos reyes en sus dominios, hubieran estado bajo el emperador y lo hubieran reconocido con cierto tributo."[8] Aquí, desafortunadamente, fray Alonso está concediendo demasiado poder indirecto sobre lo temporal al papa.

En cuarto lugar, otro título justo sería el que hubiera

[8] A. de la Vera Cruz, *op. cit.*, n. 814.

existido un régimen tiránico entre los indios. Pues la guerra sería contra el tirano. Dice fray Alonso: "Cualquiera lícitamente libera al oprimido; ahora bien, son oprimidos quienes están bajo un tirano; por tanto, lícitamente son liberados por el que puede. Ahora bien, ellos no pueden ser liberados sino mediante la guerra; por tanto, la guerra será lícita."[9] Y este libertador puede ser el papa o el emperador. De esta manera, si entre los indios había un régimen tiránico, por ejemplo en Moctezuma y en Caltzontzin, habría sido justa la guerra. "Sin embargo —añade fray Alonso—, a mí no me consta que haya sido así: que gobernaban tiránicamente y no para el bien de la sociedad. Quizá esto que parece tiránico desde el punto de vista de una nación, sería conveniente y adecuado desde el punto de vista de esta gente bárbara, como si fuera mejor que estuvieran gobernados por sus señores con temor e imperio y no con amor."[10] Por lo tanto, propiamente no echa mano de ese título para legitimar la conquista.

El quinto título legítimo es combatir los sacrificios humanos y la antropofagia, así como otras atrocidades de ese estilo. El erradicarlas da derecho a llevar guerra. No sólo se puede intervenir para librar a un oprimido, sino que a veces llega a ser una obligación, e incluso con la violencia si fuese preciso. Es de derecho natural y de derecho de gentes o internacional. Por eso una nación puede a veces intervenir en los asuntos de otra. Pero dice que si al ser amonestados se corrigen, no se les puede hacer la guerra ni quitárseles el dominio. Sólo puede quitárseles si es seguro que van a reincidir en esa crueldad. Por tanto, prácticamente no está recurriendo a este título.

También propone, como sexto título, que cuando un pueblo no puede repeler una injuria, o vengarla, puede llamar a otro, y es un título justo. Y tal hicieron los tlaxcaltecas, pues se aliaron con los españoles en contra de los aztecas.

[9] *Ibid.*, n. 817.
[10] *Ibid.*, n. 820.

Era lícita la guerra de los tlaxcaltecas contra los aztecas, y al aceptar la ayuda de los españoles les transmitieron la licitud de esa guerra. Pero eso —agrega puntualmente fray Alonso— no les daba derecho a los españoles, como tampoco lo tenían los tlaxcaltecas, de despojar a los aztecas de su dominio ni de sus bienes. Por eso hay injusticia en la guerra hecha por los españoles contra los aztecas. Tampoco es un título esgrimido por fray Alonso.

El séptimo título justo es la elección libre y voluntaria por parte de los indígenas. Esto se cumple si voluntariamente los indios que no tienen gobernante aceptan a un gobernante cristiano. O si, aun teniendo gobernante, al ver la prudencia y aptitudes de los españoles, los indios les pidiesen que los gobernaran, esto puede hacerse en justicia. Pero no debe hacerse en vista de las armas y con amenazas, como de hecho sucedió; por lo cual, este título había quedado invalidado. También se cumple si, además del pueblo, el rey quisiera transferir su dominio a otro soberano. En tiempos del imperio romano muchas provincias se sometieron libremente al conocer la justicia y el poderío de este pueblo. Análogamente pudieron hacerlo —dice fray Alonso— los indios con los españoles. Y de hecho lo hicieron los tlaxcaltecas. Pero insiste en que tiene que ser sin amenaza alguna. Está conectado con esto el que, si el rey ha gobernado tiránicamente para mal de la sociedad, se podría quitar por la fuerza su dominio y darlo a otro rey, como el de España. Pero ya hemos visto que esto es denegado por fray Alonso. Además, esta concesión de poderes no puede hacerla el rey solo, sin el consentimiento del pueblo, a menos que la oposición a ello fuese irracional. Mas eso tampoco es invocado por Alonso. También sería justo en otra circunstancia, que describe así: "si hubiera alguna sociedad que estuviera gobernada por su legítimo rey, y no obstante, no puede ser aptamente gobernada ni regida por él, pero hay otro por quien ello se haría bien, y a la sociedad le conviene mucho más estar bajo ese otro rey; en tal caso, incluso si la sociedad no lo aprueba, yo creería que puede hacerse esta donación y traslación del

reino".[11] Pero hemos visto cómo fray Alonso, atento a las circunstancias y al modo en que se realizó la conquista, ve que esos motivos no pueden ser invocados.

El octavo título corresponde a lo que se llamaba el derecho de comunicación y libre tránsito, es decir, constituye justo título el que los españoles podían ir a las Indias cuando quisieran, siempre en favor del bien común, y, si no se les deja, los indios podrían ser compelidos con la guerra. Es de derecho natural y de gentes. Así, el que los indios hubiesen impedido a los españoles la negociación o el comercio, sería título legítimo para hacer la guerra. Alonso insiste en el derecho de comunicar libremente una ideología, creencia, religión o sistema filosófico, etc. Así, el predicar la religión cristiana y el comunicar la cultura europea no podía ser impedido a los españoles por parte de los indios, y, si lo hacían, se volvían acreedores a que se les respondiera con las armas.

Por eso dice fray Alonso: "si los españoles, actuando pacíficamente, como suelen actuar los viajeros y los extranjeros, hubieran querido excavar los minerales de éstos, y sacar la plata de los mismos, y extraer el oro de las minas y las piedras preciosas de los lugares públicos y comunes a todos, y los habitantes se lo hubieran impedido, los españoles habrían podido atacarlos por razón de estas injurias".[12] Y es que fray Alonso supone que las cosas comunes, como ríos, minas, montes y bosques, son aprovechables por quien quiera, y no son posesión de la nación. Además, no habían sido apropiadas. Y siempre y cuando no fuera contra el bien común. Esto conlleva la reflexión de muchos problemas acerca de la posesión de los bienes públicos por parte de la nación, cosa que no estaba bien aclarada en ese entonces. En consecuencia, sería título legítimo de conquista el que les hubieran impedido la inmigración o, como dice fray Alonso,

[11] *Ibid.*, n. 881.
[12] *Ibid.*, n. 920.

la habitación pacífica en esas tierras. Porque la habitación es de derecho natural, y no debe ser negada a nadie si ello no va contra el bien común y puede ser compartida por propios y extraños. Es una aplicación de la problemática nueva del derecho a inmigrar y colonizar, apenas explorada inicialmente por Francisco de Vitoria, maestro de fray Alonso.

CUESTIONES SOBRE EL DOMINIO EN EL NUEVO MUNDO

En esa misma obra *Sobre el señorío de los infieles y la guerra justa (De dominio infidelium et iusto bello)*, fray Alonso aborda otras cuestiones que tienden a defender los derechos de los indios y a mitigar los desmanes de la colonización. Trata principalmente acerca de si era auténtico el señorío de los indios y la posesión de sus tierras. Si lo era, no es justo quitarles sus tierras, y hacer la guerra para eso es tanto como robar. Así como hemos visto que estudia qué cosas legitiman la guerra hecha a los indios –aunque no el modo como se hacía– y qué cosas se justifican en ella (pues, en verdad, fray Alonso sostiene que sólo se les puede hacer la guerra para proteger la predicación del Evangelio y para defender a los recién convertidos), insiste en que no se puede hacer para apoderarse de sus tierras. Si algo se pedía de tributos, será tan sólo como pago de los gastos de esa guerra, que era para hacerlos aceptar la fe cristiana por su propio bien, y para remediar las necesidades de los evangelizadores y sostener la predicación misma.

En la primera duda se plantea el problema de si los que tienen sin título algunos pueblos pueden justamente recibir tributos o si están obligados a restituirlos y a devolver esos pueblos. Como aclaraciones para establecer su conclusión, fray Alonso habla de que el dominio pertenece al pueblo, y no hay nadie que sea el señor al que se le deba dar tributo. Esto es notable, pues sostiene la soberanía del pueblo y el origen de la autoridad como proveniente del pueblo mismo,

muy en la línea que habían seguido Vitoria y Soto. También explica el dicho de Aristóteles de que hay siervos por naturaleza, en el sentido de que hay algunos más virtuosos y prudentes que otros, y por ello es más natural que gobiernen. Si el pueblo ha dado la autoridad a un gobernante, éste puede asignar a algunos hombres diferentes territorios para que los cuiden, *i.e.* cuando es para el bien de la república (pues si el pueblo ve que no resulta para el bien común, puede exigir su devolución). Solamente tienen, pues, justamente un pueblo aquellos a quienes se lo ha entregado el legítimo gobernante, y han de pedir de los pobladores un tributo moderado. Pero también hay que tomar en cuenta que el que recibe un pueblo puede convertirse en un tirano, y entonces el pueblo puede exigir que sea desposeído. Y los que reciben tributos sin tener título de un pueblo, deben dejar de poseer ese pueblo y además restituir esos tributos mal habidos. Igualmente es injusto el que compra o adquiere un pueblo por cualquier medio sin la voluntad expresa del gobernante. Y es que es injusto el traspaso o la donación o la venta de un pueblo sin permiso del gobernante y el consenso tácito o expreso del pueblo. El que ocupa por la fuerza o la autoridad no violenta –pero evidentemente mal usada– también es injusto poseedor. Puede haber casos de buena fe en la posesión de un pueblo sin título, pero la buena fe no basta para quitar esa injusticia y el deber de restitución. Menciona a los que creen de buena fe que la infidelidad de los indios les hizo acreedores a ser despojados de sus pueblos; pero dice que ni la infidelidad quita el derecho de posesión, ni ningún pecado, por ejemplo, el de negligencia (que se alegaba respecto de los indios, para quitarles sus pueblos). Dice: "No puede ser dicho que por causa de la negligencia del pueblo o del verdadero y antiguo dueño, antes de la llegada de los españoles, porque en esto no son negligentes quienes si pudieran descansarían, clamarían si fueran escuchados por la tiranía y la opresión que padecen, no por parte del emperador, sino de aquellos a quienes les fue concedida la custodia del pueblo, quienes los devoran como comida de pan, los

explotan, desgarran y destruyen y de ninguna manera [los] defienden, sino que piensan que ellos ofrecen obsequio a Dios mientras más [los] afligen con tributos y otras exacciones. Soy testigo ocular."[13]

Es decir, se trata de ver si hay un justo dominio, un sentido de *soberanía*, no de *propiedad*, en los encomenderos.[14] Pero el dominio pertenece al pueblo, y él lo concede a los gobernantes. Por eso el soberano español puede dar un pueblo a alguien, pero no en propiedad, sino para que lo represente y para que lo haga trabajar, y reciba tributos moderados. Pero no lo hace dueño de las tierras, sino que sólo le da el derecho a percibir tributos con moderación, a cambio de que dirija y proteja a los que tiene a su cuidado.

En la duda IV inquiere fray Alonso si es lícito exigir a los indios cuantos tributos sean ellos capaces de pagar. Responde negativamente. En efecto, los tributos se dan para el bien común y, si se hacen para el bien privado, se comete tiranía. Y esto es lo que habían venido haciendo los encomenderos. Además, los tributos se deben a los verdaderos señores, y los españoles que sometieron desde el principio a los indios no eran los verdaderos señores. Por ello están obligados a la restitución. Fray Alonso comenta: "Dura es esta expresión, lo confieso, pero quien pueda entender que entienda, porque también es duro: estrecho es el camino que conduce a la vida y de pocos es el acceso."[15] Pero es que no había ningún derecho para conquistar: no carecían de dueño estas tierras, y a esos dueños se les obligó con la violencia a servir. Los mismos jefes de los españoles que vinieron habían hecho la guerra sin autorización de su soberano; y, aun suponiendo que la tuvieran, no podían de todos modos pedir tributos.

[13] A. de la Vera Cruz, "*Dubia* I-VI de la *Relectio de dominio*", en E. A. Burrus, *op. cit.*, vol. II, n. 44. Seguiremos la traducción de Ana María Álvarez y María Edith Castillo.

[14] Recuérdese lo que hemos visto acerca del dominio en el capítulo que hemos dedicado a Domingo de Soto.

[15] *Ibid.*, n. 169.

Y si se alega que eran reyes infieles y pedían tributos, y sólo se les quitó por su infidelidad, Alonso replica que eso no justifica la conquista ni los tributos. Alegar ignorancia invencible de esta injusticia no dispensa de la restitución, y, una vez que se conoce la injusticia cometida, obliga a restituir. Fray Alonso es tajante. Sabe que la mayoría de los encomenderos se escudaba en que el soberano español había permitido eso, pero él les responde que eso no alcanzaba para hacer una guerra justa, y por lo mismo no se les podían quitar las tierras a los indios, ni pedirles tributos, ni mucho menos esclavizarlos. Ni vale argüir que ya eran esclavos antes de que vinieran los españoles, porque la esclavitud no existía propiamente entre los indios, y "entre los indios el esclavo era de tal condición, que mejor se llamaría libre; porque tenía su dinero y familia, y sólo se decían esclavos, porque acarreaban leña o agua o barrían la casa, etcétera."[16]

Mas, aceptando como son de hecho las cosas, y asumiendo que se posesionaron de estas tierras y que el soberano les concede algunos pueblos, si los españoles reciben tributos a voluntad, *i.e.* sin tasación, cometen injusticia. Deben devolver los tributos habidos así. Y a todos los que hicieron trabajar de esa manera, les deben su salario. Tampoco vale apelar a que los caciques dieron voluntariamente esos pueblos, pues todo indica que más bien se vieron forzados a hacerlo. En cualquier caso, no por eso quedaban obligados a servir o a tributar. Y si la restitución no puede hacerse ya a los afectados, debe hacerse al pueblo.

Como la dominación es una cuestión de hecho, todavía concede o supone fray Alonso —con plena conciencia de que no es cierto— que haya habido donación de pueblos al encomendero por parte de los caciques o del soberano español; aun así, dice que si la tasación de tributos excede a las capacidades del pueblo, es injusto. Dada esta situación de hecho, fray Alonso acude y antepone al soberano español

[16] *Ibid.*, n. 184.

para que modere los tributos y de esa manera los indios tengan por lo menos algún amparo y respiro. Acéptese que el emperador tiene dominio y autoridad sobre el Nuevo Mundo, ya que había condenado la esclavitud, al expedir leyes en las que prohibía tener esclavos, y ya que también había prohibido por su provisión que se sacaran tributos inmoderados, cometen injusticia los encomenderos, pues cargan de tributos a los pueblos. Y añade: "Hablo porque lo conozco, porque vi cómo estas cosas se hacen injustamente y les es dada la tarea."[17]

Tiene que pedirse, y moderadamente, de lo mismo que el pueblo produce, y ser proporcionales a las condiciones de estas tierras: "En España, vemos que los agricultores pobres que viven del trabajo tienen tributo, pero sin embargo, nadie hay tan pobre que no sea, con mucho, más rico que todos éstos. En verdad, en España, tal no daría en tributo más de dos o tres monedas de plata a lo sumo en cada año. Así pues, de acuerdo a esta justicia, el indio dará el doble y algunos el cuádruplo y más, puesto que los mismos no reciben dinero de los frutos que cosechan, excepto algunos cuantos, porque no venden sino sólo siembran las cosas que les son suficientes."[18] En casi todos los pueblos la suerte de los indios era muy desdichada.

La duda V plantea una interrogante fundamental: si los indios eran verdaderos señores y, sí lo eran, si pudieron justamente ser despojados de su señorío. Y responde fray Alonso que los indios eran verdaderos dueños de sus tierras. Algunos decían que, por ser infieles o por sus pecados nefandos (idolatría, sacrificios, etc.), perdían el derecho al dominio. Pero fray Alonso contesta que ni la infidelidad ni ningún otro pecado quita el derecho a ese dominio. Por lo cual, eran auténticos señores de sus tierras. Es algo de derecho natural y de derecho internacional (*i.e.* de las gentes o

[17] *Ibid.*, n. 213.
[18] *Ibid.*, n. 229.

de las naciones). También se sigue, como corolario inevitable, que fue injusto el haber despojado a los indios de su señorío o dominio.

Los indios tenían sus leyes y sus gobernantes legítimos, y por ello no podían ser despojados de su dominio alegando su infidelidad, pues tendría que devolvérseles ahora que se han convertido a la fe. Tampoco se les puede quitar alegando que el emperador es el rey del mundo, porque no lo es; y aun aceptando que lo fuera no *posee* las tierras, y así no puede quitarlas a unos para concederlas a otros.

Igualmente injusto fue privar a los monarcas indios de los tributos moderados que recibían. Tanto el haberles quitado las tierras como los tributos exige restitución de lo mal habido. Nunca hubo voluntad del pueblo, ni hubo justa causa para hacer esa guerra de conquista. Lo único que autorizaría a hacer la guerra sería el que los soberanos indígenas fueran injustos: "Si los señores fuesen homicidas, de modo que gobernasen en perjuicio del pueblo, entonces tales príncipes debían quitarse de en medio y debían ser suspendidos. Pues si los fieles hicieran esto, deben ser castigados y expoliados y, con mayor razón, si los infieles hicieran tales cosas."[19] Pues en ese caso se trata del derrocamiento del déspota o tirano.

BALANCE DE LA DOCTRINA DE FRAY ALONSO

Como se ve, fray Alonso, de manera semejante a Vitoria y a Soto, invoca principalmente la obligación que tienen los cristianos de predicar el Evangelio y los indios de aceptarlo, incluso por la fuerza. Parecerá que con ello no es nada liberador, pues está obligando a los indios a renunciar a su religión. Pero es que él considera que la religión de los indios es diabólica y que existe la obligación de liberarlos de ese

[19] *Ibid.*, n. 276.

gran mal, aun si ellos no quieren. En la actualidad seguimos discutiendo si existe la obligación de ayudar a un hombre o incluso a todo un pueblo a dejar tal o cual creencia que puede parecernos nociva (o que puede objetivamente serlo), y que debe hacerse aun por la fuerza, como un padre evita que el niño se hiera quitándole violentamente el cuchillo con el que podría hacerlo, como se evita que alguien se suicide, que consuma estupefacientes y los difunda, que participe en un culto satánico o de sacrificios humanos, etc. Son problemas todos ellos que no han perdido aún su actualidad, y que nos hacen tomar en serio cosas –como la intervención– que suelen condenarse y repudiarse muy a la ligera, sin medir las consecuencias y los casos en que ello sería necesario.

JUAN RAMÍREZ

Fueron muchos los continuadores de la obra doctrinal en defensa de los derechos humanos iniciada por Vitoria y Soto, y seguida por pensadores de la talla de Mercado. Aunque no tan connotado y sistemático como ellos, uno de éstos fue el dominico fray Juan Ramírez, según lo demuestran unos Memoriales que redactó para defender a los indios y clamar en contra de la esclavitud a la que se les sometía en los repartimientos.

RASGOS BIOGRÁFICOS

Juan Ramírez nació en Morilla, en la Rioja, España. Ingresó a la Orden en el convento de Nuestra Señora de Valbuena, en Logroño y estudió en San Esteban de Salamanca.[1] Llegó a la Nueva España y en 1559 aparece como subdiácono en el convento de Santo Domingo de México. Al parecer, posteriormente trabajó en Oaxaca. "Fue un excelente ministro de los indios chochos, cuyo idioma aprendió con perfección en sólo tres meses. Informado de sus talentos y doctrina, el provincial de México le llamó a esta capital y le colocó en la cátedra de teología, cuya ciencia enseñó 24 años."[2] Es propuesto para la presentatura en el capítulo provincial de

[1] Al lugar de nacimiento, Beristáin lo llama "Murillo" y Lewis Hanke "Morilla". Cf. J. M. Beristáin de Souza, *Biblioteca Hispano Americana Septentrional*, México, Eds. Fuente Cultural, 1947, vol. 4, p. 191; L. Hanke, *Cuerpo de documentos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas*, México, FCE, 1977 (2a. ed.), p. LVI.

[2] J. M. Beristáin de Souza, *ibidem*.

1576.[3] Y aparece en el Ms 1 de las Actas como lector segundo de teología[4] durante varios años en el convento de Santo Domingo de México en 1578, al igual que regente de estudios en el colegio de dicho convento. Recibió el grado de maestro, por parte de la Orden, en 1585, y también tuvo la función de calificador del Santo Oficio. Había escrito dos cartas al rey Felipe II, pero al ver que eso no bastaba, marchó a España a luchar por esa causa. "Fue nombrado procurador de su provincia a España, y habiéndose embarcado, le apresaron los ingleses y le condujeron a Londres, desde donde logró pasar a España a desempeñar su comisión."[5] Allí pasó cuatro años escribiendo memoriales al rey sobre la injusta esclavitud o "servicio personal" de los indios. Cuando iba a regresar a México, fue designado obispo de Guatemala, en 1600, a instancias del rey Felipe III; antes de ir a su sede, fue a Roma a ganar el jubileo y lo honró el papa Clemente VIII. Gobernó su obispado hasta el 24 de marzo de 1609, cuando murió en la ciudad de San Salvador. Fue sepultado en Guatemala. Tuvo una muy grande fama de santo.[6]

Escribió un comentario sobre una parte de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás, intitulado: *Secundus tomus adnotationum R. P. F. Joannis Ramirez in 2m. 2ae. S. Thomae a Quaest. 67 ad finem. Scriptus ann. 1575*, inédito, que Beristáin ubica en el convento de Oaxaca; además unas *Advertencias sobre el servicio personal al cual son forzados y compelidos los indios de la Nueva España por los visorreyes que en nombre de su magestad los gobiernan*, impresas en España el 10 de octubre de 1595; también un *Parecer sobre el servicio personal y repartimiento de los indios*, impreso en España el 20 de octubre de 1595; esos

[3] *Actas de Capítulos Provinciales de la Provincia Dominicana de Santiago de México*, Ms 1, 1576, 5.1.

[4] Cf. D. Ulloa, *Crónica de una dialéctica. (Los dominicos en Nueva España, s. XVI)*, tesis doctoral presentada en El Colegio de México, 1976, t. III, EP (46). Véase también, del mismo autor, *Los predicadores divididos*, México: El Colegio de México, 1977.

[5] J. M. Beristáin de Souza, *op. cit.*, pp. 191-192.

[6] Cf. A. de Remesal, *Historia de Chiapas y Guatemala*, Madrid, 1619, lib. XI, cap. 20.

memoriales fueron aprobados y firmados por varios teólogos eminentes, entre ellos Domingo Báñez y Dávila Padilla, y alcanzó del rey varias cédulas en favor de los indios; están editados en la citada compilación de documentos hecha por Lewis Hanke. Ramírez escribió también un libro titulado *Campo florido*, impreso en México en 1580 y que, como *Altar de virtudes*, se publicó en Madrid en 1658. Igualmente, según Beristáin: *Vida, virtudes y muerte del Ven. Fr. Henrique Susón*, Ms. y *Crónica de los varones ilustres del Orden de Santo Domingo*, Ms., de la cual dice en su *Historia* fray Alonso Franco que en 1588 tenía ya concedida la licencia para imprimirse. Hanke habla además de un *Catecismo* en lengua mexicana, sin fecha.[7]

DOCTRINA SOBRE LA ESCLAVITUD DE LOS INDIOS

En sus dos memoriales, esto es, en las *Advertencias* y en el *Parecer*, Ramírez defiende los derechos humanos representando a los indios, que eran injustamente esclavizados, esto es, obligados y forzados a dar su "servicio personal" a los conquistadores encomenderos.[8]

En las *Advertencias*, ya desde el título hace saber al rey que, a pesar de todas las cédulas, leyes y disposiciones que la corona ha emanado en favor de los indios, los mismos virreyes son los primeros en no cumplirlas y obligan a los indios a servir a los encomenderos. E insiste en que la conducta de los virreyes y de muchos otros funcionarios es fraudulenta, diciendo una cosa al rey y haciendo otra en la realidad; todo ello en contra de leyes que habían salido de la corona desde Fernando el Católico y Carlos V prohibiendo la esclavitud, pues no otra cosa se da en los

[7] Cf. L. Hanke, *ibidem*. Aunque Beristáin dice que no pudo escribir ese catecismo, pues la que conocía no era la lengua náhuatl ("mejicana"), sino la mixteca.

[8] Citaremos por la edición que hace Hanke en el *Cuerpo de documentos* ya aludido.

repartimientos. Llama la atención lo que dice, que los indios llaman al repartimiento "guatequil", esto es, infierno. Pues en él se les hacía trabajar mucho y se les pagaba muy poco, a veces nada, ni la comida; por lo cual, aunque la esclavitud estaba prohibida, y no se les llamaba "esclavos", en la realidad lo eran. Pero ya el ir en contra de las leyes de los monarcas hacía que esa esclavitud estuviera fuera de toda ley. Era la primera causa de su injusticia.

Mas, sobre todo, pesa la segunda causa o razón, y es el ir esta esclavitud en contra del derecho natural, ley eterna promulgada incluso en el derecho divino. Es importante señalar esta segunda razón, pues está basada en algo tan filosófico como el derecho natural, que se plasma teológicamente en la ley eterna, considerada por los teólogos como el mismo derecho natural en cuanto expresa la mente de Dios, y además promulgado en el derecho divino cuando Cristo dijo que "el trabajador es digno de su sustento" o de su salario.[9] Y esto no lo permiten los encomenderos, porque a los indios que viven libres y que no trabajan para ellos no les dejan tener lo necesario para su sustento; y así todos se ven obligados a servirles. No sólo se les debe pagar por el trabajo, sino que se les debe dar lo que sea justo, no cualquier cosa.

La tercera razón es que es indebido que el virrey tase lo que se debe pagar al indio por el trabajo, lo cual siempre es poco; más bien, debe dejarse que el trabajador se ajuste con el patrono en el salario (lo cual es sancionado por Cristo cuando dice que el obrero conviene su jornal con el señor).[10]

La cuarta razón es que la violencia con la que se induce a servir es contraria a la ley natural, pues ella dice que nadie quiere su propio mal, y es contraria a Cristo, que señala "No hagas a otro lo que no quieras para ti."[11]

La quinta razón es que el trabajo que se da a los indios es

[9] *Lc.* 10, 7.
[10] *Mt.* 20, 2.
[11] *Mt.* 7, 12.

contrario a la ley de Cristo, quien habla de un "yugo suave y carga ligera".[12] En efecto, los encomenderos les dan cargas tan pesadas que caen bajo ellas y a veces llegan hasta a morir por los trabajos. Comenta el padre Ramírez que los indios se encuentran "en mayor y dura servidumbre que la que tuvieron los hijos de Israel en Egypto debaxo del rey Faraón, porque aquéllos servían en tierra agena a los naturales y los indios en su propia tierra sirven a los extrangeros, tratándolos peor que si fueran esclavos, [...] siendo libres vassallos de los reyes de España".[13] Lo son porque han aceptado bautizarse, aunque "el nombre de christiano entre los indios no es nombre de religión, sino nombre aborrecible, por los malos exemplos que les han dado los que se llaman christianos[...]"[14] Los mismos virreyes se hacen de la vista gorda, por interés, para no percatarse de que a los indios se les ha quitado injustamente su libertad, sus vidas y sus haciendas.

La sexta razón es que esa opresión va en contra de la ley eclesiástica,. pues la iglesia habló por su pontífice, el papa Paulo III en 1537, cuando en su breve apostólico declaró que los indios eran hombres verdaderos, capaces de religión y libres, con legítimas posesiones y dominios.

La séptima razón es que va contra el patronazgo real, pues el papa Alejandro VI encomendó en su bula a los reyes sucesivos de España que evitaran todo daño en contra de los indios. El fundamento y objetivo de dicho patronazgo es la evangelización de los indios, y no su esclavización.

La octava razón es que va en contra del derecho de gentes eclesiástico y civil, "que condena las tiránicas angarias y superangarias, que todos los doctores theólogos y iuristas *utriusque iuris*, afirman ser exacciones injustas u aflictivas de los súbditos, y no pueden ser otras mayores ni más aflictivas ni causadoras de mayor angustia y congoxa, que las que se

[12] *Mt.* 11, 28.
[13] J. Ramírez, *op. cit.*, p. 276.
[14] *Ibidem.*

hacen a los indios en estos que llaman repartimientos".[15]

La novena razón es que el servicio personal exigido a los indios, con la violencia con que se hace, va contra muchos lugares de la Sagrada Escritura, en los que se prohíbe oprimir a los pobres y desvalidos, sin darles el salario debido.

Dando por aceptado que los repartimientos son injustos por ir contra el derecho natural, de gentes, divino y civil, el padre Ramírez pasa a enumerar sólo algunos de los innumerables agravios que reciben los indios. El primero que señala es el mayor, la raíz de todos los otros, "y éste es quitarles la libertad y no dexarles gozar della como lo quieren los pontífices romanos y los reyes de España, desde el rey don Fernando y doña Ysabel, hasta el rey don Felipe que aora reyna".[16] El segundo agravio, derivado del anterior, es el mal trato que se da a los indios, tan inconsiderado en la dureza por estar basado en que, aun cuando mueran muchos de ellos, siempre habrá más para oprimir. El tercero es que esto ha provocado que el indio que pueda pague a otro para que vaya en su lugar a los *tequios* o trabajos colectivos. El cuarto es que, aun cuando muchos indios son buenos artesanos en diversas cosas, no los dejan trabajar en paz en sus casas, sino que los obligan a ir a dar su servicio personal al repartimiento, donde no ganan la mitad de lo que ganarían por su oficio.

El quinto es que, aplicándose antes sólo a los hombres, ahora abarca a las mujeres también. El sexto es que a las mujeres, aun las casadas, las sacan de sus hogares y las hacen servir en las casas de españoles. A veces las hacen ir de un pueblo a otro, e incluso a veces las transfieren y no las dejan volver con sus maridos. El séptimo agravio son los desmanes de los repartidores, que reparten más a quienes mejor se lo paguen. El octavo es que los mismos "jueces repartidores", por esa paga que reciben, empeoran cada vez más la situación de los indios y hacen con ellos un verdadero comercio de

[15] *Ibid.*, p. 278.
[16] *Ibid.*, p. 279.

esclavos. El noveno es que obligan a los indios a dar ese trabajo sin importar que tenga enferma a la mujer o pendiente el cultivo; ni siquiera pueden cultivar y por ello se ha dejado sentir el hambre. Ramírez añade clarividentemente la amenaza de genocidio: "Item, que con este tan duro servicio personal, cessa entre los indios la procreación de los hijos y no se multiplican, antes se van acabando y consumiendo y las criaturas se les mueren, porque como los padres andan lo más del año fuera de sus casas, de acá para allá, no dexan sustento necessario en sus casas y las madres no son bastantes para sustentar a sí y a sus hijos, muérense las criaturas, y quando los padres buelven, vienen tan molidos y cansados y hambrientos, que más están para dexarse morir que para procrear."[17] Y, por último, el décimo agravio es que, a fin de que los indios no huyan, los tienen en una especie de campos de concentración, a saber, los encierran en corrales, casi desnudos, como si fuesen animales.

Esta narración tan dura, que se acerca mucho a la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de Bartolomé de Las Casas, nos muestra que el padre Ramírez tuvo un gran celo por los derechos humanos de los indios. Él y otros frailes que firmaron esas Advertencias, entre ellos Dávila Padilla, declaraban injustos los repartimientos y decían que el rey tenía la obligación ineludible de prohibirlos y mandarlos quitar.

En su *Parecer* sobre el servicio personal y repartimiento de los indios, el padre Ramírez vuelve a negar la licitud de los repartimientos. Es un escrito un poco más breve, que recoge casi las mismas doctrinas que el anterior, pero lo hace de un modo más sistemático, como queriendo ajustarse más a los cánones de la discusión escolástica, más apoyada en una teoría de la argumentación.

La pregunta o cuestión será si los repartimientos son lícitos. Antes de responder, aportará algunas cosas que deben tomarse en cuenta como fundamentos de la respuesta. El

[17] *Ibid.*, p. 282.

primer fundamento que se anota es que los indios que son dados en repartimiento son libres y *sui iuris*, tanto por derecho natural como por derecho positivo de la iglesia y civil, según las declaraciones de los pontífices y de los reyes. El segundo fundamento es que los reyes sólo tienen imperio sobre los indios en función de su evangelización, es decir, tienen señorío espiritual más que temporal. Y, en todo caso, están obligados al bien espiritual y temporal de los indios, y no permitir el daño temporal que se les hace. Alega algo muy importante: "Este fundamento consta porque los indios no vinieron a poder de los Reyes Católicos por vía de guerra justa, que nunca la pudo aver ni la huvo contra los indios, sino por sola la concesión del papa Alexandro VI",[18] quien la hizo para la salvación de los indios. El tercer fundamento es que los indios son recién convertidos, y debe usarse de mayor bondad con ellos, para animarlos. El cuarto fundamento es que los indios no tienen ninguna obligación de trabajar para gentes que no ven por su beneficio espiritual ni temporal y que, antes bien, son unos aprovechados. Y el quinto fundamento es que, en todo caso, si a los repartimientos se les denomina "obras públicas", los indios no tienen más obligación de acudir que los españoles y negros. Además de que los indios pagan tributos ya de por sí muy pesados.

Después de sentar esos fundamentos, Ramírez aporta su respuesta en tres tesis o conclusiones (como más frecuentemente se les llamaba en ese entonces). La primera conclusión es que "estos repartimientos de indios para el servicio personal, como se han hecho hasta aquí y se hacen al presente, son injustos y muy agenos de toda piedad christiana, tienen repugnancia y contrariedad con el suave yugo de Christo y con toda la ley evangélica; son medios impeditivos de la promulgación y predicación del Evangelio en todas las Indias, estorbo manifiesto para que no aprovechen en la religión christiana los indios que la han recibido, y para que los

[18] *Ibid.*, p. 286.

que no están convertidos no osen recibir el sacro baptismo, por miedo y temor muy provable que pueden tener de venir a ser tan oprimidos y maltratados de los españoles como lo están los indios ya baptizados".[19] De ello se desprende la burla que se ha hecho de la intención de los papas y los reyes, y se prueba por los fundamentos segundo y tercero.

La segunda conclusión es: "La Magestad del rey don Felipe, nuestro señor, y su Real Consejo de Indias tienen obligación precisa y estrechísima de procurar por todos los medios possibles para que cessen todos los agravios e injusticias que en estos repartimientos reciben los indios",[20] y también los prueba por los fundamentos segundo y tercero.

La tercera y última conclusión establece que ha habido delito contra la justicia, tanto conmutativa como distributiva, lo cual obliga a restitución. Dice Ramírez: "Todos estos repartimientos contienen en sí manifiesto agravio que se hace en ellos a los indios contra justicia conmutativa, que obliga a restitución de los daños que los indios reciben en sus propias haziendas y vida. Y también se comete en ellos pecado de accepción de personas contra justicia distributiva, imponiendo cargas a los indios que no se ponen a los otros estrangeros."[21] Prueba esta conclusión por los fundamentos tercero, cuarto y quinto. A los cuales añade otras pruebas suplementarias. La primera es que no se debe hacer el mal para alcanzar el bien, como aceptan todos los teólogos católicos. La segunda es que los repartimientos van contra la justicia conmutativa porque en ellos se roba al indio su libertad, y se le hace perder su hacienda. La tercera es que en ello se cometen los cuatro pecados que claman venganza a Dios: la opresión del pobre, la defraudación del jornal, el homicidio y el pecado extraordinario (esto es, la sodomía, por tener a los indios desnudos en los corrales en los que se

[19] *Ibid.*, pp. 288-289.
[20] *Ibid.*, p. 289.
[21] *Ibidem.*

los concentra, con gran riesgo de cometer ese pecado, que de hecho se cometía). La cuarta es que va contra el derecho natural eclesiástico y civil (*i. e.* de gentes), que condena ese tipo de trabajos forzados. Y la quinta son las Sagradas Escrituras, que lo reprueban en varios pasajes, de los cuales Ramírez sólo aduce algunos, como *Is.* 10, 1-2; *Hab.* 2, 9-12; y *Miq.* 3, 1-2 y 6. Con ferviente oratoria, fray Juan Ramírez se hace eco de las deprecaciones y denuestos de estos profetas contra la opresión y la injusticia.

El escrito aparece firmado, entre otros, por Domingo Báñez y Agustín Dávila Padilla, lo cual quiere decir que varones tan graves y prominentes corroboraban la doctrina expuesta por fray Juan Ramírez.

BALANCE DE LA DOCTRINA DE RAMÍREZ

Con sus escritos en contra de esa esclavitud injusta a la que se sometía a los indígenas, Ramírez se coloca entre los defensores de los indios. Ciertamente no se opone a la esclavitud sin más, que era una institución de su época. Pero ve que la que se aplica en las Indias es totalmente ilegítima y nociva. Ya de suyo eso nos muestra que él estaba en contra de la esclavitud en cuanto tal, aunque tenía que tolerarla como algo que estaba apoyado por las legislaciones de su momento. Pero se ve que clama en contra de ella, y que se resiste a aceptarla. A pesar del estatus jurídico que tenía. En su oposición a la esclavitud específica de América, que era injusta, por ser injusta la guerra en la que se cautivaba a los indios, y por ser injustos de la misma manera los esclavos que se vendían, Ramírez muestra su dolor por el hecho mismo de que hubiera esclavitud, por más que estuviera permitida por el derecho de gentes y el derecho positivo de las naciones. Es el mismo caso en el que se encontraba fray Tomás de Mercado, a quien veremos a continuación.

TOMÁS DE MERCADO

Después de las polémicas sobre la licitud de la conquista, y las de la legitimidad de la esclavitud, vinieron los tratamientos reposados sobre la justicia en general y en sus clases, para ser aplicada en la práctica, principalmente al caso de la esclavitud, no sólo de los indios, sino también de los negros, como es el caso de la *Suma de tratos y contratos* de fray Tomás de Mercado, que fue elaborada en el contexto del fenómeno del Nuevo Mundo, en México, aunque fue publicada en Sevilla.

RASGOS BIOGRÁFICOS

Tomás de Mercado fue originario de Sevilla, España. Pasó, seguramente como comerciante, a la Nueva España, en la que ingresó a la Orden de Predicadores (profesó en 1553). Estudió en el colegio del convento de Santo Domingo, de México, donde recibió el influjo de la Escuela de Salamanca por medio de su maestro fray Pedro de Pravia, que había sido alumno de Vitoria y condiscípulo de Soto. Desde que fue ordenado sacerdote, en 1558, enseñó filosofía en el mismo convento de Santo Domingo, hasta 1563, en que fue destinado a España. Asistió a la Universidad de Salamanca (en dos periodos: 1563-1564 y 1566-1569), en la que recibió el influjo pleno de los maestros dominicos salmantinos, y a la de Sevilla, en la que perfeccionó sus estudios. Después fue profesor en Sevilla, donde enseñó filosofía, teología moral y derecho. También allí fue asesor moral de los mercaderes. En España publicó sus obras: la *Suma de tratos y contratos* (Salamanca, 1569, Sevilla, 1571, 1573, 1578, etc.), los *Com-*

mentarii lucidissimi in textum Petri Hispani (1571) e *In logicam magnam Aristotelis commentarii, cum nova translatione textus ab eodem auctori* (Sevilla, 1571). Eran obras cargadas de su experiencia americana y su docencia en la Nueva España. De regreso a su querida provincia dominicana de Santiago de México, lo sorprende una grave enfermedad. Murió en el barco a consecuencia de ella, y fue sepultado en el mar, frente a las costas de San Juan de Ulúa, en 1575.

EL PROBLEMA DE LA ESCLAVITUD

En el libro II, capítulo XXI de la *Suma de tratos y contratos*, Mercado estudia la esclavitud como la trata de negros de Cabo Verde. No la aborda, pues, tanto en relación con los indios, pero de lo que habla acerca de los negros pueden sacarse sus opiniones respecto de la esclavitud en general, y, dentro de ella, respecto de la que se practicaba en el Nuevo Mundo. Dice que la granjería de negros ha sido una cosa que no sólo ha causado muchos escrúpulos, sino muchos escándalos. Ya que son los portugueses los que se dedican a ese negocio, dice que presupone que el rey de Portugal tiene derechos sobre esas costas de África, y que por lo mismo es un negocio legítimo. Como hemos visto en el caso de todos estos teóricos, Mercado se encontraba con la esclavitud como institución, como algo legitimado por el derecho de gentes y por el derecho positivo. Era mucho que luchara contra la esclavitud en cuanto tal, por ser un fenómeno de su tiempo, que era visto como normal; pero se opone a diversos modos de esclavitud, y combate la esclavitud ilícita, e incluso se duele de la esclavitud misma, de que haya esclavos. En la actitud era antiesclavista, aunque tuvo que aceptarla como jurídicamente establecida en su contexto sociohistórico. Pero también presupone que hay muchos desmanes, robos y violencias, en las cargas de negros que se traen a las Indias. Por eso denunciará esa esclavitud en concreto. Se topa, pues, con dos

fenómenos: en primer lugar, que el derecho legitimaba la esclavitud y, en segundo lugar, que esa esclavitud, tal como se realizaba de hecho, era injusta. Por eso dice: "es menester que resolvamos con claridad el derecho, y descendamos luego al hecho, que no sólo es tuerto sino lamentable, y miserable".[1]

Dado, por lo tanto, que era una institución de la época la esclavitud, Mercado asevera: "...digo que cautivar, o vender negros, o otra cualquier gente, es negocio lícito, y de derecho de gentes, que dicen los teólogos como la división, y partición de las cosas".[2] Dice que es lícito según el derecho de gentes, esto es, entre las naciones, pero no que sea de derecho natural. Con eso está restringiendo mucho la validez de la esclavitud. Aquí nos resuena la voz de su compañero de orden, Bartolomé de Las Casas, quien había dicho que por derecho natural todo hombre es libre. Pero, como aquí se resalta, la esclavitud entró al mundo por derecho de gentes, por disposiciones habidas entre los países. Mercado repite las causas de justa esclavitud que solían darse. La primera de ellas, como lo veíamos desde Vitoria, es la guerra justa. Pues está establecido entre las naciones que, a fin de salvar la vida, se pueda dar el cautiverio, es decir, que en la guerra se hagan cautivos a fin de no matarlos. Mercado recuerda que entre países cristianos no se usa esta esclavitud como producto de la guerra, sino sólo canje de prisioneros, debido a las recomendaciones de la Santa Sede. Esto ya ha sido mencionado en el capítulo de Vitoria, quien recuerda que entre países cristianos no se da esa esclavitud e incluso en Francia tampoco la de compraventa. En cambio —dice Mercado—, "en todas las demás naciones y gentes, por bárbaras, regulares, o políticas que sean, a lo menos de las que hasta agora he visto y leído, costumbre general es sin excepción, quedar esclavo el

[1] T. de Mercado, *Suma de tratos y contratos*, Madrid, Editora Nacional, 1975, n. 368.

[2] *Ibid.*, n. 369.

cautivo, venderse y enajenar como tal".[3] Pone el ejemplo de los mismos africanos de Guinea, que por estar dispersos en muchos pequeños señoríos, y guerrear continuamente, hacen cautivos y esclavos. No tienen un señor común, al modo como lo tenían los indios; que, aunque los pueblos tenían uno o varios caciques, éstos se sujetaban a un emperador, como el de México, el de Michoacán o el de Tlaxcala, en la Nueva España, o el de Cuzco en Perú. Además de la guerra justa, otro título para hacer esclavos eran los delitos públicos, y es cosa establecida por leyes de cristianos y de infieles. Otro título, usado entre infieles, es el de la venta de los hijos por parte de los padres, para remediar su pobreza. Dice Mercado que hasta donde él sabe, nunca se acostumbró ni se usó entre fieles tal miseria. Con todo, tanto los delitos como la venta por los padres era usada por los infieles, además de la guerra justa. Los cristianos no tenían esos títulos como legítimos para esclavizar (según lo que explica Mercado, ni siquiera la guerra justa, porque entre cristianos sólo intercambiaban prisioneros, no esclavizaban; con eso deja entender que sólo se hacía con los infieles). Mas los infieles usaban estos tres títulos como legitimadores de la esclavitud. Por ello Mercado establece: "Esto supuesto sea conclusión general que todos los que vienen por uno destos tres títulos, se pueden vender, y mercar, y llevar a cualesquiera partes, porque cualquiera dellos es bastante para privar al hombre de su libertad: si es verdadero; mas es el mal, que a estos tres lícitos, y suficientes se mezclan infinitos fingidos, o injustos, que vienen engañados, violentados, forzados y hurtados."[4] Entonces, hay tres causas que legitiman la esclavitud en el África, a saber, la guerra justa, los delitos públicos y la venta de los hijos por parte de los padres. Lázaro Sastre comenta: "Éstas son las tres razones por las que nuestro autor admite que pueda darse la esclavitud según el derecho de gentes. En estas

[3] *Ibidem.*
[4] *Ibid.*, n. 372.

justificaciones su doctrina se mantiene en la línea de las enseñanzas de la Universidad de Salamanca, especialmente en la mentalidad de Soto y de Miguel de Palacio. Pero también hay variantes: Mercado no habla de la venta que uno puede hacer de sí mismo, ni de la servidumbre natural de los menos capacitados respecto de sus iguales más capacitados."[5] Y examina las condiciones de cada uno de estos tres títulos, que encierran numerosas irregularidades.

En efecto, Mercado se da cuenta de que la mayoría de las guerras entre estos "bárbaros" son injustas, porque muchas veces no se detienen a considerar el derecho que hay en ellas. Y, por otra parte, los portugueses y castellanos pagan tanto por un negro, que ya es dedicación de algunos de los africanos el ir a cazarlos, por ejemplo de los etíopes –sin que haya guerra entre ellos. También previene contra los despotismos que se ven en esos pueblos; pues, así como en España hacer enojar al rey produce la pérdida del favor real y el ser corrido de la corte, allá puede alcanzar el perder la libertad el individuo y toda su familia. O se consigue hacer esto con falsos testigos. Mercado tenía mala idea de los negros, a quienes veía muy salvajes, y lo mismo parece que pensaba de los indios –a diferencia de su cofrade Las Casas–, pues comenta: "Y no se espante nadie, que esta gente [africana] se trate tan mal, y se vendan unos a otros. Porque es gente bárbara, salvaje y silvestre: y esto tienen anejo, la barbaridad, bajeza, rusticidad cuando es grande, que unos a otros se tratan como bestias: según dicen algunas fábulas, que se hieren y apalean los salvajes. Lo mismo tenían los indios, que aun se comían sin ser enemigos."[6] Podemos ver en eso lo mucho que habían impresionado a Mercado los relatos de la barbarie de los indios, en concreto de su antropofagia.

También desacredita el título de esclavitud por venta de

[5] L. Sastre, "Teoría esclavista de Tomás de Mercado", en *La Ciencia Tomista*, t. 116, n. 379, 1989, p. 323.

[6] T. de Mercado, *op. cit.*, n. 374.

los padres, diciendo que por la bestialidad de esos salvajes muchas veces vendían a sus hijos sin motivo justo. Y añade que a eso se suman los turbios engaños que han hecho portugueses y castellanos, ya que han desarrollado mil tretas para atraer a los negros y timarlos, haciendo que se embarquen sin saber que serán vendidos, hacen que los de su misma raza se traicionen y vendan o de plano los cazan. Por todo ello, "es, y ha sido siempre pública voz, y fama, que de dos partes que salen, la una es engañada o tiránicamente cautiva o forzada. Demás (aunque esto es accidental) que los tratan crudelísimamente en el camino cuanto al vestido, comida y bebida. Piensan que ahorran trayéndolos desnudos, matándolos de sed, y hambre, y cierto se engañan, que antes pierden. Embarcan en una nao, que a las veces no es carraca, cuatro cientos y quinientos dellos, donde el mismo olor basta para matar a los más, como en efecto muchos mueren. Que maravilla es no mermar a veinte por ciento."[7] Lo cual ejemplifica, para hacer más fuerte su denuncia, pues conocía casos concretos. Dice con voz desgarrada y quebrada: "Y porque nadie piense digo exageraciones, no ha cuatro meses que dos mercaderes de gradas que sacaron para Nueva España de Cabo Verde en una nao quinientos, y una sola noche amanecieron muertos ciento y veinte. Porque los metieron como lechones, y aun peor debajo de cubierta a todos, donde su misma huelgo y hediondez (que bastaban a corromper cien aires y sacarlos a todos de la vida) los mató. Y fuera justo castigo de Dios, murieran juntamente aquellos hombres bestiales que los llevaban a cargo, y no paró en esto el negocio que antes de llegar a México murieron casi trescientos. Contar lo que pasa en el tratamiento de los que viven sería un nunca acabar. Después espantámonos de la crueldad, que usan los turcos con los cristianos cautivos, poniéndolos de noche en sus mazmorras, cierto muy peor tratan estos mercaderes cristianos a los negros, que ya son también fieles.

[7] *Ibid.*, n. 377.

Porque en la ribera al tiempo de embarcarlos los bautizan a todos juntos con un hisopo, que es otra barbaridad grandísima."[8]

Dado todo lo anterior, establece dos conclusiones en cuanto a la situación de derecho respecto de la esclavitud. La primera es que, dadas las leyes de la época, la compra de negros en Cabo Verde es lícita y justa. La segunda es que hay tantas corruptelas y violaciones, que se ha vuelto ilícita e injusta. "Por lo cual –agrega– sólo están los de acá obligados a no meterse en ello, por no participar de la injusticia. Y no aprovecha decir buenos dineros me cuesta, ni es disculpa el costar, que al triste cautivo no es consuelo costar caro a su amo, antes mayor pena y tristeza entendiendo con cuanta más dificultad se rescatará o ahorrará."[9] Pide entonces Mercado, abstenerse de traficar con esclavos.

Declara Mercado que ya el solo sospechar o haber fama de que una mercancía es mal habida, obliga a no comprarla ni comerciar con ella. Mucho más si esa mercancía es humana, susceptible de que se le cometa injusticia e injuria, en la que hay hombres que "pierden para siempre su libertad, que no tiene valor ni precio."[10] A pesar de que en esa mercancía ilícita pueda haber cosa legítima, pues es mayor el peligro y el riesgo de injusticia. Por lo cual, hace mayor mal el que los saca de su tierra que el que los cautiva y esclaviza en su propia patria; pues allí por lo menos tienen más esperanzas de recobrar la libertad, que traídos acá, donde no hay nadie que vea por ellos y donde llegan a sentirse en gran abandono. "Y es una doctrina tan cierta y averiguada, o tan [de] ley natural, que las mismas leyes civiles, que suelen permitir o disimular, algunos abusos, que solo Dios los puede extirpar, no disimulan éste: antes mandan, que cuando constare de la violencia, o engaño, que se les ha hecho, se les restituya perfectamente

[8] *Ibidem.*
[9] *Ibid.*, n. 378.
[10] *Ibid.*, n. 379.

su libertad. Y en México acaeció a un mercader, que ahora es religioso, de la Orden de Predicadores, vender un negro, que hecho ladino, entendiendo esta plática, se quejó a la audiencia real, y con sólo probar que al tiempo que lo embarcaban daba voces, y forcejeaba hacia tras, lo dieron por libre, mandando, volviesen a su amo ciento y cincuenta ducados, que le había costado."[11] Como podemos apreciar, Mercado señala numerosas ambigüedades jurídicas e injusticias en el cumplimiento de los tres títulos legítimos y en las malas condiciones de vida que se dan a los negros. Así, "no se plantea la posibilidad de criticar o cambiar el derecho, la tradición, pero condena sin reservas, total y general la trata de negros. Los epítetos que [...] dedica a tal comercio son muy significativos y aclaratorios [...]: 'negociación muy escrupulosa y aun escandalosa', 'negocio bestial y brutal', 'fuera justo castigo de Dios, que murieran aquellos hombres bestiales' (los que trasladan esclavos a Indias), 'trato infamado', 'negocio que aun comenzar es ilícito'."[12]

A los que, a pesar de tanta injusticia e ilegitimidad como hay en esta trata de negros, insistían en arriesgarse y procurar que en su comercio de esclavos hubiera justicia, Mercado les desaconseja eso, y los insta a apartarse de esos tratos como de cosa inmunda. Se le llega a ocurrir a Mercado que se podría solucionar este problema de la dudosa justicia y legalidad de los esclavos si hubiera en esos lugares donde se originan las partidas de esclavos personas rectas y honradas que tuvieran buen cuidado de averiguar cuándo son esclavos legítimamente hechos. Pero se pregunta dónde se encontrarán personas así, que no estén viciadas por el interés. Más bien le parece un remedio imprudente. Algunos alegaban que el rey de Portugal era honrado y tenía buenos consejeros. Pero Mercado les responde que, aun cuando el rey sea justo y con buenos asesores, los súbditos movidos por intereses

[11] *Ibid.*, n. 383.
[12] L. Sastre, *art. cit.*, p. 327.

torcidos no los obedecen, "y podríamos probar esto con ejemplos evidentes –añade–, y patentísimos, de grandes calamidades, que en nuestras Indias se han hecho, so color y título, que los Reyes Católicos las aprobaron, siendo la verdad, que siempre las abominaron y detestaron".[13] Menciona además a los que se venden por menudo en Sevilla, para servicio personal; y dice que también sobre la justicia y licitud de su esclavitud hay muchas dudas; pero confiesa que no quiere tratar de ello, pues sólo se proponía tratar de los esclavos venidos de Cabo Verde, en gruesas partidas. "Cerca de lo cual he dicho –declara–, lo que entiendo, después de platicado, disputado, y conferido con buenos letrados, así en Salamanca, en México, y aquí [en Sevilla]. En este otro negocio que pasa en este río, y toca a toda la ciudad, ni lo apruebo, ni lo repruebo, ni quiero decir en ello, más de un refrán, que dice Plutarco, en *De Republica*, maestro del gran Trajano. Cuando la fuente está dañada, no suele ser sana, sino siempre sospechosa, y enferma el agua que della sale, y por los arroyos viene."[14] Con esto manifiesta su desconfianza de la justicia de la esclavitud y su disgusto por ella. Por eso se puede hablar de una suerte de antiesclavismo en sus posturas: "[...] nos parece ver, o queremos ver, en esta solución una muestra de la fina ironía de Mercado. Si estas condiciones se cumplieran ¿qué quedaría de la esclavitud y del negocio de la trata de negros? Nada. Por esto, pensamos que todas las soluciones que da como esclavistas son en la realidad tesis antiesclavistas".[15] Aunque no lo explicita, parece estar contemplando, por encima del derecho de gentes, el derecho natural de todo hombre, que lo hace igualmente digno que todos los demás. Muestra sentimientos de igualdad y respeto por todos los hombres, ante el espectáculo de los esclavos negros.

[13] T. de Mercado, *op. cit.*, n. 384.
[14] *Ibid.*, n. 385.
[15] L. Sastre, *art. cit.*, p. 331.

BALANCE DE LA DOCTRINA DE MERCADO

Mercado sigue los lineamientos de la Escuela de Salamanca, en la que puede ubicarse, pues llegó incluso a estudiar un breve tiempo allí. Sigue a Vitoria y sobre todo a Soto, aunque con innovaciones, como vimos. Se ve que conoce los escritos de Las Casas, incluyendo su opúsculo sobre la destrucción del África (*i.e.* la denuncia del esclavismo practicado por los portugueses). Ya que Mercado habla en su *Suma de tratos y contratos* sobre la trata de negros del Cabo Verde, lo condena en particular, porque aunque la trata de esclavos es legitimada por las leyes existentes, ese caso concreto involucraba muchas irregularidades e injusticias. Como todos los demás de su tiempo, no llega a condenar la esclavitud en general, pero es que resultaba difícil hacerlo en una época en que era una institución, llevada a cabo no entre cristianos, pero sí por parte de los cristianos con los infieles (basados en que los infieles, en este caso los musulmanes, hacían esclavos a los cautivos cristianos). Sin embargo, a pesar de que Mercado no se opone a la esclavitud como institución –por ejemplo, en el caso de esclavos de guerra, era más preciosa la vida que la libertad–, se duele tanto de ella, que hace en realidad una denuncia contra ella y su falta de humanidad. No puede ocultar sus sentimientos implícitos de igualdad y respeto por todo hombre.

CONCLUSIONES

Tiempo es ya de llegar a una conclusión, después de este recorrido por diferentes posturas teóricas sobre la conquista. Recogiendo los conocimientos que eso nos ha brindado, queremos sentar la conclusión de que lo único a que tenían derecho los españoles, como lo sostuvo Vitoria, era a la presencia pacífica en las tierras recién descubiertas. Ciertamente es un derecho natural o derecho humano el de comunicarse con otros pueblos, siempre sin dañar su bien común; así, los españoles tenían derecho a comerciar y a comunicarse con los indios, incluso a poblar como inmigrantes esas tierras, pero siempre pacíficamente y sin daño del bien de esos pueblos. Así, tuvieron también derecho de predicar el Evangelio, dentro de ese derecho humano de compartir con otros bienes culturales, ideas y creencias. Tuvieron incluso –como añade Vitoria mismo– derecho a proteger la predicación, a defender con las armas a los predicadores. Pero a lo que no tuvieron derecho –como insistió Las Casas– fue a tomar la predicación como excusa para apoderarse de los bienes de los indios. Hasta el derecho de intervenir para proteger a los conversos y para defenderlos de gobernantes tiranos, o para evitar la antropofagia y la opresión de los inocentes, que ahora eran amigos y aliados suyos, lo perdieron los españoles –como señala el propio Las Casas– por el modo como llevaron a cabo todo eso, es decir, como pretexto para esclavizar y robar a los indios. Así, tanto Vitoria como Las Casas nos dan los elementos de nuestra conclusión.[1] Trate-

[1] Vemos una utilización parecida de las tesis de Vitoria y Las Casas en F. Mires, *En nombre de la cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios (período de conquista)*, San José, Costa Rica, Editorial DEI, 1989, pp. 152 *ss.* y 187 *ss.* Lo mismo se ve en A. de Zaballa Beascoechea y J. I. Saranyana, "Bartolomé de

mos de argumentar en favor de ella más por extenso.

Hubo ciertamente posturas muy diversas en torno a la conquista en el momento en que fue hecha. Algunas fueron posturas extremas, que consideraban que el emperador era señor del mundo, o que el papa había heredado de Cristo ese dominio sobre el orbe y lo podía otorgar al emperador, según lo dicho por Enrique de Susa, el Ostiense (siglo XIII). De ese pensamiento eran, por ejemplo, el doctor Palacios Rubios,[2] el doctor navarro Ulzúrrum, Sepúlveda y hasta Motolinía. Para ellos, los indios simplemente tenían que reconocer la soberanía del emperador y convertirse a la fe cristiana. Si no lo hacían, podían ser obligados a ello por las armas. Tal era el sentido del requerimiento, ideado por Palacios Rubios, documento que se leía a los indios —aunque no lo entendieran—, en el que se les proclamaba que eran vasallos del emperador y feligreses del papa, y que, si se resistían, serían considerados rebeldes y como tales castigados.

Otros, en cambio, teorizaban acerca de la conquista negando el poder universal del emperador y el poder temporal del papa (como John Mair), pero creían que a este último le tocaba la obligación de convertir a todos los pueblos a la fe, y en función de eso podía usar medios de orden temporal, y por ello encomendar la evangelización a un monarca cristiano. Y había divergencias. Unos, como Motolinía, decían que se podía convertir a los indios por la fuerza ("Más vale bueno por fuerza que malo de grado"), y otros —siguiendo a Santo Tomás— sostenían que la conversión era libre (por ejemplo, Vitoria y Soto). Pero, de entre ellos, algunos admitían que los indios podían ser obligados a oír la predicación (como don Vasco y fray Alonso), y otros decían que incluso la predicación tenía que ser oída libremente por los indios (cosa que

Ledesma y su doctrina sobre los justos títulos", en *Los dominicos en el Nuevo Mundo. Actas del III Congreso Internacional*, Madrid, Deimos, 1991, pp. 688-689.

[2] Véase S. Zavala, *Ensayos sobre la colonización española en América*, México, Porrúa, 1978 (3a. ed.), pp. 17-18.

defendía Zumárraga) y que sólo se podían usar las armas para defender a los predicadores (como pensaba Las Casas, quien hasta era partidario de que los misioneros fueran sin ninguna defensa, aunque muchos habían sido asesinados).

También se distinguía entre diversos tipos de infieles. Ya Santo Tomás hablaba de infidelidad negativa y positiva, es decir, una de puro desconocimiento, en la que no hay culpa, y otra que conlleva blasfemia contra la fe y ataque a la cristiandad, y sí merece castigo. Su comentarista, el cardenal Cayetano, distinguía infieles que de hecho y de derecho son súbditos de los cristianos, como los moros, judíos y herejes que vivían en tierras de la cristiandad; aunque otros había que no lo eran de hecho, pero sí de derecho, por vivir en tierras que habían sido de la cristiandad y de las que ellos se habían apoderado injustamente, como los musulmanes que habitaban en Tierra Santa; ellos no tenían auténtico dominio de esas tierras que habían depredado, y podían ser despojados de ellas si había los medios conducentes. Y había infieles que ni de hecho ni de derecho estaban bajo el dominio de los cristianos, porque habitaban tierras que nunca fueron de la cristiandad y ni siquiera la conocían; estos tales tienen dominio auténtico de sus tierras, y no pueden ser molestados. La guerra con ellos sería injusta. A ellos pertenecen los indios americanos. En eso se apoyaba Las Casas para defender el dominio de los señores indios.

Por su parte, la premisa fundamental de los misioneros, en su teorización sobre la intervención española en América, era su creencia de que lo mejor que podían dar a los indios era la fe cristiana. Más aún, creían tener no sólo el derecho a ser escuchados sino también la obligación de predicar el Evangelio, que los indios tenían la obligación de oír. Pero que la obligación era sólo de escucharlo, no de convertirse, pues la conversión tiene que ser libre, a pesar de que algunos pensaban que podía ser incitada por la violencia. En definitiva, mientras que a los conquistadores les interesaba apoderarse de los bienes de los indios, a los misioneros les interesaba salvar sus almas, querían ser escuchados, y pensa-

ban que tenían derecho a ello. Se basaban sobre todo en eso que Vitoria había descubierto ser un derecho humano —como diríamos ahora— y que denominaba el *ius communicationis*: el derecho de comunicación y sociedad, que autoriza para ir a otro país —sin atentar contra su bien común— a comunicar ideas y creencias. (Ese derecho de comunicación permitía ir a visitar otro país, ir incluso a establecerse en él, ir allí a comerciar, a intercambiar conocimientos y creencias.) Ello les daba derecho a proteger la predicación, hasta con las armas. Claro que la cosa no paró allí, y los españoles aprovecharon las armas para conquistar y apoderarse de las Indias. Por eso no se cumplió lo que proponían esos misioneros y teóricos, y se cometió de hecho una injusticia atroz. Aunque la intención teórica fue honrada y buena en esos casos, la práctica contradijo la teoría.

Sin embargo, suele decirse que los teóricos de la conquista se dedicaron a justificarla, a darle un sustento doctrinal o ideológico para legitimarla. Esto, dicho así, puede sonar a verdad, pero es una simplificación falaz. Claro que si no se comparte la premisa fundamental que ellos tuvieron, la de que lo mejor que se podía dar a los indios era la fe cristiana (y aún más: que los españoles tenían la obligación de darla y los indios la de recibirla), no se podrá ver sino ideología esclavizadora. Pero tratemos de ser imparciales y no simplificadores, y procuremos deslindar responsabilidades. La mayoría de los teóricos de la conquista la legitimaban sólo en la medida en que fuera necesaria para la evangelización. Nada más. No la legitimaban, como algunos piensan, sin más, y como derecho de guerra contra los infieles por ser infieles. (Aunque hubo algunos. Prueba de ello son Sepúlveda, Motolinía y el opúsculo atribuido a don Vasco que hemos revisado antes.) Lo supeditaban a la predicación de la fe, en tanto fuera necesaria para permitir que se predicara a los indios. (Por eso Las Casas pedía que esto no se aplicara, y que se predicara sin gente armada.)

Hay que tomar en cuenta, además, que también había intenciones torcidas en los conquistadores que aplicaban

estos principios. Pues cualquier cosa les parecía que indicaba necesidad de la violencia para asegurar la vida y la efectividad de los predicadores. Igualmente la conquista era legitimada si era necesaria para que los indios ya convertidos no fueran incitados por sus gobernantes a volver a la infidelidad, o para que no se persiguiera a los nuevos cristianos. Y los interesados no en la evangelización, sino en la opresión, veían en todo síntomas e indicios de que era necesario, o por lo menos muy conveniente, intervenir violentamente y conquistar para evitar que los nuevos conversos fueran perseguidos o molestados en la práctica de su fe. Pero esto no fue dictaminado por los filósofos-teólogos de la conquista, sino forzado y aprovechado por quienes tenían intereses materiales en la empresa. Además, se daba también la defensa de los inocentes que eran oprimidos y sacrificados, como un derecho de intervención para auxiliar a esos hombres como ciudadanos del mundo, en nombre de la humanidad. Lo mismo, aunque en grado menor, se pensaba de los pactos hechos con indios aliados como los tlaxcaltecas, los cuales daban derecho a ayudarlos.

Hay que tratar de entender antes de juzgar. Si no vemos muy claramente que los sacerdotes cristianos pensaban en la obligación que tenían de predicar y de que los indios se convirtieran, no podemos comprender lo que les movía, y veremos todos sus principios y acciones como nefastos. Pero además hay que tomar en cuenta que la aplicación práctica fue hecha por unos de manera exacerbada y torcida (los que profesaban que "la letra con sangre entra", y así quisieron convertir a los indígenas, en contra de Santo Tomás, Cayetano y Vitoria, quienes decían que las conversiones no podían ser hechas por la violencia) y por otros fue hecha con mansedumbre, con paz, con toda humildad, persuadiendo por la buena palabra, sin ninguna violencia física. La mayoría de los teóricos, empero, quiso marcar muy bien, en seguimiento de Santo Tomás y Vitoria, que la conversión no puede ser forzada, que lo único a que se podía obligar a los indios era a escuchar la predicación, y si, una vez escuchada con

calma y suficientemente, no les convencía, había que dejarlos en paz. Esto fue asentado en sus escritos, pero es claro que no fue respetado las más de las veces, y que se llegó incluso a forzar, si no con violencia al menos con amenazas y con miedo, a la conversión. Pero los principios allí estaban —escritos aunque violados, más equitativos aunque no cumplidos—, estableciendo que no se podía obligar a nadie a recibir la fe. Mas lo que aquí importaba señalar eran precisamente esos principios, el tono y la estructura en que fueron enunciados, la conexión lógica que guardaban, las discrepancias entre los teorizadores, los énfasis que cada uno hacía, y la diversa manera en que especulaban.

Por supuesto sabemos que esos principios no fueron cumplidos como se especularon, y que eso llevó a una praxis desastrosa. Pero de ahí a que estos teóricos fueran sin más ideólogos justificadores de la opresión, hay mucho trecho. Incluso se puede decir que, bien mirados y sopesados sus intentos, eran en la intención buscadores del bien común y de la justicia, y hasta liberadores. Pero eso depende de con qué actitud y con qué objetividad nos acerquemos a mirar la historia, a interpretarla. Pensadores como Vitoria y Las Casas son un paradigma de filosofía de la liberación y de defensa de los derechos naturales y de gentes, lo que ahora llamamos derechos humanos.

Y es que también en la actualidad hay diferentes actitudes frente a la conquista que siguió al descubrimiento y, por consiguiente, ante el V Centenario de este último. Algunos consideran que fue totalmente nefasta y condenable en todos los órdenes, tanto en lo político como en lo religioso o antropológico. Esto es lo que piensan aquellos a quienes nada les dice la fe cristiana y afectan o fingen no beneficiarse de la cultura europea. Ellos consideran la predicación de la fe como implantación impositiva, violenta, y por lo mismo como violación de los derechos humanos de los indios, los cuales tenían derecho a conservar su religión, y como etnocidio, en el sentido de que se acabó con una religión y una cultura.

Otros piensan que todo fue bueno, ya que la religión cristiana y la cultura europea son nuestra mejor herencia y las trajeron los españoles a estas tierras. Me parece que más bien debe tomarse una postura intermedia, y decir que —desde mi punto de vista de creyente— fue una bendición la traída del Evangelio a América por parte de los españoles, y que la cultura que se transmitió es también una ventaja. Pero también hay que dolerse de la forma en que ambos tesoros fueron traídos, con una gran pérdida de vidas indígenas, tanto por la conquista como por la construcción de esta gran encomienda que fue la América.

Ni todo fue bueno ni todo fue malo. Es ridícula la pretensión de algunos "indigenistas" que pretenden querer volver a la civilización indígena, con la religión y la cultura que antes hubo; ya es imposible. Se les ve incluso bien impregnados de la civilización moderna, y sólo mediante esnobismo y fantasía pueden pretender estar en esos tiempos. Y ni siquiera son esos ideólogos indígenas propiamente dichos, son en su mayoría mestizos (a veces ni eso) que han encontrado una novedad y una curiosidad que defender con una exagerada indignación, irrisoria por lo anacrónica y mal fundada. Mejor les estaría luchar en la teoría y en la praxis por mejorar la situación de los millones de indígenas que padecen extrema necesidad. No es inventándoles la vuelta a los imperios indígenas como se les va a ayudar. No todo fue malo. Con eso no queremos decir que todo haya sido bueno. Hay que denunciar y señalar la injusticia de muchas cosas que se hicieron (Las Casas decía que por desgracia todo había sido hecho, en la praxis, mal.) En esta línea nos parece que habla Ignacio Ellacuría al decir: "No hay que ser absolutamente cerrado sosteniendo que ese proceso continuado de dominación a lo largo de cinco siglos no ha aportado ningún tipo de bien; ello sería concebir el proceso de dominación y liberación como un cuadro claramente diferenciado en blanco y negro. Y la realidad nunca es así tan 'clara y distinta'. Pero, con todo, lo que no podemos negar o pretender ignorar es que, al cabo de cinco siglos, otros países están haciendo en

América Latina lo que hizo entonces España."[3] En efecto, añade que el descubrimiento puso más bien al descubierto a la España y a la Iglesia de ese momento, y quisieron encubrir lo que hacían. Sin embargo, no todos eran malintencionados, y quedaron algunos bienes. La intención de muchos era buena, pero falló la práctica. Sigue diciendo Ellacuría: "Si nos fijamos bien, en el comienzo de la conquista lo que dijeron los conquistadores es que venían a hacer a los indígenas cristianos. Pero es obvio que no venían a eso, que tal afirmación era una gran mentira (por más que se quisiera justificar con las mejores razones teológicas, y por más que algunos creyeran sinceramente tales justificaciones). La verdad es bien diferente: España fue a América a dominar, a conquistar, a ampliar su poder y sus fuentes de riqueza; vino a eso acompañada de una carga ideológica o ideologizada representada, sobre todo en aquel momento, por la Iglesia romana. Fue, pues, la estructura sociohistórica española de entonces la que quedó desvelada (pues estaba oculta) como una poderosa fuerza humana. Quedó desvelado, igualmente, que esa fuerza se movía, sobre todo, por la afanosa búsqueda de riqueza y poder: eso es realmente lo que movía a los individuos que acudieron a América Latina."[4]

Lo que fue buena era la intención de los misioneros de comunicar la cultura cristiana, esto es, las ideas y las creencias que se habían desarrollado en Europa al contacto con el Evangelio. Lo que fue malo es que los militares (justificados por algunos de los teóricos de ese tiempo) usaron ese derecho a la predicación y la defensa de la misma como excusa para invadir, conquistar y esclavizar. Eso no estaba en la mente de frailes como Vitoria, Las Casas, Vera Cruz, etcétera.

Con todo, lo que importa ahora es comprender, es decir, señalar tanto los beneficios como los males que se produje-

[3] I. Ellacuría, *Quinto Centenario América Latina. ¿Descubrimiento o encubrimiento?* (Cuaderno), Barcelona, Cristianisme i Justícia, 1990, p. 4.

[4] *Ibid.*, p. 5.

ron. Pero hay que hacerlo sin anacronismos y con sentido histórico. Es cierto que el comprender a esos hombres (los militares españoles y los pensadores que los apoyaron) no quita la falta. Ciertamente tenían un espíritu guerrero, a causa de la reconquista que acababan de realizar frente al mundo árabe; eran muy belicosos, y en las guerras de ese entonces todo se veía como botín. Pero eso no los disculpa de los males que provocaron con la conquista. Como se dice en la moral, las circunstancias atenúan la falta, pero no la disculpan. Disminuyen la culpa, pero no la desaparecen. Todo eso es cierto. Pero no lo es menos que con esa comprensión podremos ubicar las cosas en su justo lugar, y evitar esos extremos en los que se ensalza o se vilipendia el descubrimiento y la conquista. La comunicación de una cultura no justifica que se destruya otra, como se hizo con los indígenas por la fuerza. Dicha comunicación tenía que haberse hecho en forma pacífica, es decir, evangélica, como se cansó de decirlo Bartolomé de Las Casas.

Hay varias historias, porque son varias las interpretaciones: hay la historia de los conquistadores, la historia de los vencidos, la de los misioneros, etc. Cada quien la cuenta, la dice y la comprende de manera distinta. Y, según se sitúe uno, la actitud ante el hecho del descubrimiento será distinta, lo mismo que ante su V Centenario: de celebración, de abominación, de duelo o de toma de conciencia. Pero si uno busca comprender un poco el ángulo de visión desde el que se ubica, tratando de pensar, de imaginar, incluso de comprender, las otras perspectivas, se podrá ganar —también un poco— en objetividad. Aquí hemos querido recuperar la historia narrada e interpretada por hombres como Vitoria, por misioneros como Las Casas: el único derecho que tenían los españoles era el de comunicar el Evangelio por la predicación, y había que hacerlo pacíficamente; incluso se podía defender con las armas la predicación; obligar a escucharla, pero no obligar a convertirse, porque la conversión es libre y personal; esgrimir el derecho a la predicación para entablar una guerra de conquista era ilícito, y esa guerra volvió ilícita

la presencia de los españoles en las Indias. Lo que se logre de comprensión de la propia comprensión, de ubicación de la propia interpretación es también –como dijimos– lo que se logrará, en la medida de lo humanamente alcanzable, de objetividad.

BIBLIOGRAFÍA

Actas de Capítulos Provinciales de la Provincia Dominicana de Santiago de México, de la Orden de Predicadores, Ms 1, 1576.

Aguayo Spencer, R., *Don Vasco de Quiroga, taumaturgo de la organización social. Seguido de un apéndice documental*, México, Ed. Oasis, 1970.

Bataillon, M., "Vasco de Quiroga et Bartolomé de las Casas", en *Revista de Historia de América*, 33, 1952.

Beltrán de Heredia, V., *Los manuscritos del maestro fray Francisco de Vitoria, O.P.*, Madrid-Valencia, 1928.

—, *Francisco de Vitoria*, Barcelona, Labor, 1939.

—, *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*, Salamanca, BTE, 1960.

Beristáin de Souza, J. M., *Biblioteca Hispano Americana Septentrional*, México, Eds. Fuente Cultural, 1947.

Beuchot, M., "El primer planteamiento teológico-jurídico sobre la conquista de América: John Mair", en *La Ciencia Tomista*, Salamanca, España, 103, 1976.

—, *Antología de fray Alonso de la Vera Cruz*, Morelia, México, Universidad Michoacana, 1988.

—, *La filosofía social de los pensadores novohispanos*, México, IMDOSOC, 1990.

— *Filosofía y derechos humanos en Bartolomé de Las Casas*, en prensa.

Biermann, B., "Don Vasco de Quiroga y su tratado *de debellandis indis*", en *Historia Mexicana*, 18/72, 1969.

Brufau Prats, J., *El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder*, Salamanca, 1960.

—, *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*, Salamanca, Ed. San Esteban, 1989.

Burrus, E. A., *The writings of Alonso de la Vera Cruz*, Roma, St. Louis Mo., Institutum Historicum S. I., 1968.

Carreño, A. M., *Misioneros en México*, México, Jus, 1961.

Carro, V. D., *Domingo de Soto y su doctrina jurídica*, Salamanca, BTE, 1944.

—, *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1951 (2a. ed.).

—, *Los postulados teológico-jurídicos de Bartolomé de Las Casas. Sus aciertos, sus olvidos, sus fallos, ante los maestros Francisco de Vitoria y Domingo de Soto*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1966.

Casas, B. de Las, *Los tesoros del Perú*, Madrid, CSIC, 1958.

—, *Tratados*, México, FCE, 1974 (reimpr.).

Cerezo de Diego, P., *Fray Alonso de la Veracruz y el derecho de gentes*, México, Porrúa, 1985.

Chauvet, F. de J., *Fray Juan de Zumárraga*, México, 1948.

Escuela de Salamanca, *Carta Magna de los indios*, ed. L. Pereña, Madrid, CSIC, 1988.

García Icazbalceta, J., *Fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1952.

Garzón Valdés, E., "¿Es permisible el paternalismo ético?", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 13/3, 1987.

—, "La polémica de la justificación ética de la conquista", en *Sistema*, 90, 1989.

—, "Intervencionismo y paternalismo", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 16/1, 1990.

Hanke, L., *La lucha por la justicia en la conquista española de América*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1949.

—, *Cuerpo de documentos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas*, México, FCE, 1977 (reimpr.).

Hernández, R., *Francisco de Vitoria*, Caleruega (Burgos, España), Editorial OPE, 1983.

—, *Derechos humanos en Francisco de Vitoria*, Salamanca, Ed. San Esteban, 1984.

Leturia, P., "Maior y Vitoria ante la conquista de América", en *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, 3, 1930-1931.

Maior, I., *Disputatio de Authoritate Concilii supra Pontificem Maximum, excerpta ex eiusdem Commentariis in Matheum*, París, J. Granjon, 1518.

Martín Hernández, F., "Don Vasco de Quiroga, protector de los indios", en *Salmanticensis*, 34, 1987.

Mercado, T. de, *Suma de tratos y contratos*, Madrid, Editora Nacional, 1975.

Miranda, F., "Vasco de Quiroga, artífice humanista de Michoacán",

en C. Herrejón Peredo (comp.), *Humanismo y ciencia en la formación de México*, Zamora, México, El Colegio de Michoacán, 1984.

Mires, F., *En nombre de la cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios (período de conquista)*, San José (Costa Rica), Editorial DEI, 1989.

Pérez Fernández, I., *Fray Bartolomé de Las Casas*, Caleruega, Ed. OPE, 1984.

—, *Cronología documentada de los viajes, estancias y actuaciones de fray Bartolomé de Las Casas*, Puerto Rico, Universidad Central de Bayamón, 1984.

—, *Fray Toribio Motolinía, O. F. M., frente a fray Bartolomé de las Casas, O.P.*, Salamanca, Ed. San Esteban, 1989.

Quiroga, V. de, *Información en derecho*, ed. C. Herrejón Peredo, México, SEP, 1985.

—, *De debellandis indis*, ed. R. Acuña, México, UNAM, 1988.

Rand Parish, H., Weidmann, H. E., "The correct birthdate of Bartolomé de las Casas", en *The Hispanic American Historical Review*, 56, 976.

Remesal, A. de, *Historia de Chiapas y Guatemala*, Madrid, 1619.

Sastre, L., "Teoría esclavista de Tomás de Mercado", en *La Ciencia Tomista*, 116, 1989.

Sepúlveda, J. G. de, *Tratado sobre las justas causas de la guerra hecha a los indios*, México, FCE, 1979 (reimpr.).

Soto, D. de, *Relección "De dominio"*, Granada, Universidad de Granada, 1964.

Ulloa, D., *Crónica de una dialéctica. (Los dominicos en Nueva España, s. XVI)*, tesis doctoral, El Colegio de México, 1976.

—, *Los predicadores divididos*, México: El Colegio de México, 1977.

Valdez, R., *Estudio sociopedagógico de la obra educativa de don Vasco de Quiroga*, México, 1975.

Vargas Uribe, G., "La influencia de la *Utopía* de Moro en los hospitales fundados por Don Vasco de Quiroga", en *Boletín de la Coordinación de la Investigación Científica de la Universidad Michoacana*, núm. 10, 1986.

Vitoria, F. de, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, ed. V. Beltrán de Heredia, Salamanca, BTE, 1952.

—, *Relecciones*, ed. T. Urdánoz, Madrid, BAC, 1960.

Warren, F. B., *Vasco de Quiroga y sus hospitales-pueblo de Santa Fe*, Morelia, Universidad Michoacana, 1977.

Zavala, S., "En busca del tratado *de debellandis indis* de Vasco de Quiroga", en *Historia Mexicana*, 17/68, 1968.

—, *Ensayos sobre la colonización española en América*, México, Porrúa, 1978 (3a. ed.).

—, "Algo más sobre Vasco de Quiroga", en J. I. Saranyana *et al.* (comps.), *Evangelización y teología en América (Siglo XVI)*, Pamplona, Eunsa, 1990.

Zumárraga, J. de, "Segundo parecer sobre la esclavitud", en C. Herrejón Peredo (comp.), *Textos políticos en la Nueva España*, México, UNAM, 1984.



texto compuesto en baskerville 11/13
por centeno y asociados
impreso en juan pablos, s.a.
mexicali 39 - col. condesa
del. cuauhtémoc - 06100 méxico, d.f.
dos mil ejemplares y sobrantes
6 de noviembre de 1992

Se presentan aquí algunos de los argumentos que estuvieron en juego en la discusión acerca de la legitimidad/ilegitimidad de la conquista de América. Como ya lo ha hecho notar antes Lewis Hanke, uno de los méritos de estas polémicas es mostrar que la corona española fue la única que se detuvo a sopesar las razones en pro y en contra que eran esgrimidas por sus mejores pensadores en ese momento. No hubo una guerra de conquista echada a andar sin más, sin siquiera preguntarse si era justa o no, como ocurrió en otras partes. Además, aun cuando se dieron respuestas que justificaban la guerra con los indios, para permitir la predicación del Evangelio, se criticó y enjuició muy duramente el modo como fue llevada a cabo. Para muchos de estos teóricos, la manera de realizar la conquista invalidaba los títulos que pudiera haber de guerra justa.

Las tesis de John Mair, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Juan Ginés de Sepúlveda, Bartolomé de Las Casas, Motolinía, Vasco de Quiroga, Zumárraga, Alonso de la Vera Cruz, Juan Ramírez y Tomás de Mercado se exponen de manera sencilla y breve. Así, esta polémica del siglo XVI nos permite analizar con objetividad las diversas posiciones y nos ayuda a interpretar no tanto la situación anterior del indio como la actual, de injusticia, precisamente para cambiarla. Fueron planteamientos honestos de los problemas, y fue también honesta la manera como se trató de responder a ellos. Ojalá también haya de nuestra parte y de nuestros contemporáneos la honestidad necesaria para poder comprender a estos teóricos antes de enjuiciarlos condenatoriamente.



